Pr. prof. dr. Nicolae Achimescu

RELIGIE, MODERNITATE ȘI POSTMODERNITATE



COLECȚIA
MEDIA
CHRISTIANA

SERIA LUMINA

Editura TRINITAS

RELIGIE, MODERNITATE ȘI POSTMODERNITATE

Nicolae Achimescu este preot și profesor universitar, titularul catedrei de *Istoria și filosofia religiilor* la Facultatea de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul" (Universitatea din București). Din 1993 este doctor al Universității din Tübingen, Germania, unde a susținut teza *Die Vollendung des Menschen im Budhismus. Bewertung aus orthodoxer Sicht*, sub îndrumarea prof. dr. Peter Beyerhaus și a prof. dr. Jürgen Moltmann. De asemenea a fost profesor universitar (din 2000) și decan (1993-1994; 2000-2004) la Facultatea de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae" (Universitatea din Iași), precum și *visiting profesor* la Universitatea din Graz, Austria, și Universitatea „Albert Ludwigs", din Freiburg im Breisgau, Germania.

Este autor al mai multor volume de specialitate, publicate în numeroase ediții: *Testamentul Domnului nostru Iisus Hristos*, trad. din limba latină, note și studiu introductiv, Polirom, Iași, 1996; *Istoria și filosofia religiei la popoarele antice*, Junimea, Iași, 1998 (Premiul „Alma Mater Jassyensis" al Institutului pentru Societatea și Cultura Română, pentru carte universitară la cea de-a VII-a ediție a Salonului Național de Carte, Iași, 1998); *Budism și creștinism. Considerații privind desăvârșirea omului*, Junimea-Tehnopress, Iași, 1999; *India. Religie și filosofie*, Tehnopress, Iași, 2001; *Noi mișcări religioase*, Limes, Cluj, 2002; *Religii în dialog*, Trinitas, Iași, 2006; *Die Vollendung des Menschen im Buddhismus. Bewertung aus ostchristlicher Sicht*, Performantica, Iași, 2006; *Inițiere și familie. O abordare fenomenologică* (coord.), Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2012, *Omagiu Domnului Profesor universitar dr. Remus Rus* (coord.), Presa Universitară Clujeană, Cluj Napoca, 2012; *Religie, Modernitate și Posmodernitate*, Trinitas, București, 2013.

Totodată a scris peste 60 de studii, publicate în reviste și volume de profil din țară și străinătate, peste 300 de articole de specialitate apărute în publicații hebdomadare și mensuale și a participat la peste 80 de conferințe și simpozioane naționale și internaționale. Activitatea sa este recunoscută prin numeroase distincții (*Crucea patriarhală ecumenică*, oferită de către Sanctitatea Sa Bartolomeu, Patriarhul Ecumenic; *Meritul Dumitru Stăniloae*, oferit de IPS Mitropolit Daniel al Moldovei și Bucovinei; *Meritul cultural în grad de comandor*, acordat de președintele României, pentru spiritul ecumenic și civic dovedit; *Medalia jubiliară „Emanuil Gojdu – 200 de ani de la naștere"* acordată de către Fundația Emanuil Gojdu, Sibiu, pentru conservarea, menținerea și promovarea valorilor românești; *Crucea Moldavă*, oferită de Preafericitul Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române) și este o prezență biobibliografică permanentă în dicționare și enciclopedii ale personalităților teologice și academice.

COLECȚIA MEDIA CHRISTIANA | SERIA LUMINA

Pr. prof. dr. Nicolae Achimescu

RELIGIE, MODERNITATE ȘI POSTMODERNITATE

Carte publicată cu binecuvântarea
Preafericitului Părinte
DANIEL
Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române

Editura TRINITAS a Patriarhiei Române
București – 2013

Coordonator colecție
Pr. Nicolae Dascălu

Redactor
Pr. Bogdan Scorțea

Tehnoredactor
Constantina Cristea

Ilustrație copertă
Catedrala romano-catolică „Nossa Senhora Aparecida" din Brasilia, capitala Braziliei.

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
ACHIMESCU, NICOLAE
Religie, modernitate și postmodernitate / pr. prof. dr. Nicolae Achimescu; carte publicată cu binecuvântarea Prefericitului Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române. - București: Trinitas, 2013
ISBN 978-973-155-140-1

I. Daniel, patriarh al Bisericii Ortodoxe Române

2(100)

ISBN 978-973-155-140-1
© Editura TRINITAS a Patriarhiei Române - 2013
www.editurapatriarhiei.ro
editura@patriarhia.ro

Prefaţă

Volumul de față cuprinde o parte semnificativă dintre articolele apărute în perioada anilor 2006-2011, în cadrul unei rubrici săptămânale, în paginile cotidianului *Ziarul Lumina* și săptămânalului de spiritualitate și atitudine creștină *Lumina de Duminică* ale Patriarhiei Române.

Textele publicate au fost concepute și elaborate în conformitate cu normele și criteriile de cercetare științifică. Dincolo de varietatea lor, ele se concentrează, în cea mai mare parte, pe patru teme fundamentale, care vizează, dintr-o perspectivă mai apropiată sau mai îndepărtată, relația dintre religie/ideologii și cultură, filosofie, știință, dar și modernitate/postmodernitate.

Prima parte a lucrării, intitulată „Religie și cultură", grupează o serie de articole consacrate legăturii intrinseci existente dintotdeauna între religie și cultură, indiferent de spațiul geografic sau spiritual în care ne aflăm, ca și necesității dialogului care trebuie să existe între cele două. În genere, religia a umanizat și umanizează, așa cum se știe, dintotdeauna cultura. Mai mult decât atât, orice tradiție culturală de pe orice meridian al lumii ar rămâne absentă dacă e lipsită de o cheie de lectură mai întâi spirituală și religioasă. A amputa cultura de dimensiunea ei religioasă înseamnă a-l lipsi pe om de propria sa memorie, care nu este altceva decât izvor de imaginație creatoare, atât la nivelul său ca persoană, cât și la nivelul comunității, populației sau poporului din care face parte.

Articolele din următoarele două părți sunt consacrate preponderent relației fundamentale care există și ar trebui să existe între *religie*, pe de o parte, și *filosofie* și *știință*, pe de

altă parte. În plin secolul al XX-lea, Max Planck, părintele teoriei cuantelor, în lucrarea sa *Religie și știința naturii*, sublinia că religia și știința nu se exclud, ci se completează și condiționează reciproc. În ultima vreme, știința despre viață a asimilat cunoștințe extrem de bogate. La rândul ei, antropologia creștină, de pildă, poate deveni o sursă inepuizabilă de informație pentru multe domenii ale științei, dar cu precădere pentru antropologia științifică, cosmologie, biologie sau, mai nou, sociobiologie, care studiază relațiile umane privite din perspectiva comportamentelor sociale.

Analizele cuprinse în ultima parte a lucrării sunt cele mai numeroase și, sperăm noi, de mare actualitate. Cele mai multe dintre ele vizează, în general, marile provocări la adresa omului modern și postmodern, a religiei/religiilor și mai cu seamă la adresa creștinismului, începând cu perioada Modernității și până astăzi.

Așa cum se știe, începând încă din perioada Renașterii și până în zilele noastre, s-a tot insistat de către foarte mulți critici ai religiei pe ideea sfârșitului și dispariției religiei/religiilor. Secularizarea profundă a societății moderne a fost, de fiecare dată, argumentul cel mai vehiculat în această privință. Și totuși, dincolo de mutațiile profunde care s-au produs și se produc în continuare inclusiv în comportamentul religios al omului, supoziția atât de vehiculată de unii sau alții nu se confirmă.

Dacă analizăm cu atenție situația actuală a teologiei, filosofiei religiei și experienței religioase a omului de azi constatăm că lucrurile stau cu totul altfel. În pofida unor predicții sumbre privind viitorul religiei făcute de teologii „morții lui Dumnezeu" și de filosofii deconstructiviști, precum J. Derrida, se prefigurează, dimpotrivă, o nouă înțelegere „post-seculară" a lumii postmoderne, în care revirimentul religiei pare cu mult mai credibil decât colapsul creștinismului. Din fericire, pesimismul împărtășit de teologul german Dietrich Bonhoeffer și cel american Harvey Cox privind viitorul creștinismului n-a avut o deplină acoperire. Și aceasta fie și pentru simplul motiv că, cel puțin în ultimele decenii, asistăm nu la sfârșitul, ci la o reapariție a religiei în mediul public. În acest sens, G. Kepel,

în lucrarea sa intitulată foarte sugestiv *Revanșa lui Dumnezeu. Creștini, evrei și musulmani în recucerirea lumii* (1991), subliniază o „revenire" a lui Dumnezeu și a religiei în viața lumii.

De asemenea, în aceeași ultimă parte a lucrării, sunt grupate multe alte articole consacrate problemelor din spațiul intra și extraislamic, dat fiind faptul că islamul continuă să se înscrie, în opinia multor analiști, pe linia marilor „provocări" ale viitorului.

S-a constatat, din nefericire, că în multe cazuri teologii sau filosofii resping întrebările formulate de diferiți oameni de știință în legătură cu sensul existenței, cu Dumnezeu sau problemele referitoare la credință. Lucrul acesta nu face altceva decât să confirme, în realitate, o ruptură mai veche între rațiune și credință, existentă încă de prin secolele XVII-XVIII, atunci când științele experimentale ale naturii, *filosofia* și teologia au pornit-o, cine știe pentru câtă vreme, fiecare pe drumul propriu.

Un prim exemplu în acest sens îl reprezintă criza noțiunii de adevăr în lumea de azi. Fiecare dintre cele trei domenii își revendică monopolul adevărului ultim. Și acesta se corelează, între altele, cu o altă criză, și anume o criză profundă a limbajului. Aceasta înseamnă, așa cum subliniază A. Delzart, că teologii, filosofii și oamenii de știință comunică foarte greu sau deloc între ei, din cauza intraductibilității conceptelor dintr-un domeniu în altul. Atunci când unii sau alții analizează concepte sau noțiuni precum „real", „simbol", „natură" sau „creație", de pildă, ei nu le conferă aceeași semnificație. Tocmai de aceea, astăzi e absolută nevoie de tot mai multă interdisciplinaritate pentru a

Cu prilejul publicării acestei cărți mulțumesc din toată inima domnului dr. Iulian Damian, fostul meu asistent de la Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității „Al.I. Cuza" din Iași, părintelui dr. Valentin Ilie, actualul meu asistent de la Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității din București, ca și domnului dr. Daniel Jugrin, care m-au ajutat în tehnoredactarea textului.

Autorul

În memoria soției mele,
dr. Cornelia-Ana Achimescu

I
RELIGIE ȘI CULTURĂ

I.1. Religie şi cultură în Europa şi Asia

Biserica a moştenit mult din structura administrativă a Imperiului Roman, al cărui teritoriu şi ai cărui supuşi i-a preluat în mare parte, iar acest lucru a influenţat profund istoria viitoare a creştinismului. Mai mult decât oricare altă instituţie, Biserica a fost în permanenţă o sursă de inspiraţie pentru cultura rafinată a Europei. Patronând artele, meşteşugurile, dar în special pictura, arhitectura şi muzica, Biserica şi-a lăsat amprenta asupra tuturor acestora cu simbolismul ei creştin, promovând nu doar expresia emoţiei şi a valorii, ci chiar impunând acestora o anume disciplină şi un control. Prin intermediul artei, religia a reuşit să transmită oamenilor o multitudine de expresii emoţionale şi nenumărate valori morale care, la nivelul conştiinţei, au modificat nu doar limbajul cotidian, ci chiar imaginarul religios.

După ce creştinismul a fost adoptat ca religie oficială în cadrul Imperiului Roman, procesul de eradicare a altor divinităţi şi a templelor acestora s-a transformat într-o adevărată preocupare politică. Binele Imperiului se identifica cu binele Bisericii creştine. Când puterea politică imperială a slăbit, locul ei a fost luat de cea ecleziastică. Toate aceste trăsături ale creştinismului, profund impregnate în cultura occidentală, contrastează evident cu cele ale religiilor orientale. În primul rând, spre deosebire de creştinism, care a reuşit în cea mai

mare parte civilizarea Europei occidentale din afara spațiului cetăților grecești și romane, budismul a fost în general acceptat într-un mediu civilizațional foarte rafinat. Ca nouă religie, budismul a pătruns într-un mediu în care s-au întâlnit credințe și idei filosofice mai vechi, la care a fost nevoit să se adapteze, cum e în cazul Chinei.

Deși în Orient oamenii au fost la fel de mult influențați de concepțiile religioase asupra realității, ca și în Occident, această influență s-a resimțit cu mult mai dezorganizat și difuz. Budismul n-a făcut altceva decât să preia celelalte influențe religioase și să le confere coerență. Faptul că a reușit să pătrundă în mentalul colectiv s-a datorat tocmai „intoleranței" sale. Formele absolut sigure în care, aici și acum, creștinismul își arată fața, contrastează evident cu sincretismul asiatic, destul de tolerant, dar și de alunecos.

Culturile orientale din spațiul indian au manifestat și manifestă o mult mai puternică încărcătură afectivă decât cea occidentală, atât în plan religios, cât și artistic. Detașarea emoțională, care în Occident a fost considerată dintotdeauna o virtute, este mai puțin evidentă în formele artistice indigene din India, inclusiv în dans, în muzică și în religie. Spre deosebire de creștinism, care a căutat să disciplineze toate formele de exprimare emoțională, respingând dansul, erotismul și alte proceduri extatice, toate aceste forme se regăsesc în ritualul religios hinduist sau în religia populară indiană. Așa se face că, în vreme ce în Occident unele activități, cum ar fi dansul, au devenit tipic profane, deseori nu prea agreate de Biserică, în culturile orientale, dar mai ales în spațiul budismului *Hinayana*, s-a configurat tendința coexistenței a două forme de cultură: o cultură elevată, plămădită și modelată de către elita

budistă, iar alături de ea, la un alt nivel, o cultură populară. Această cultură populară a fost și este, în general, disprețuită de către elite, care au considerat și consideră pe mai departe că ea ar obstrucționa accesul budismului spre valori superioare.

Atât în Occident, cât și în Orient, educația, într-o formă instituționalizată, și-a avut rădăcinile în religie. Călugării și preoții erau cei care predau în școlile locale. La un nivel superior, universitatea occidentală a reflectat orientarea profund intelectualistă a creștinismului, deschizând calea spre o cercetare liberă. Contrastul dintre învățământul practicat în școlile mănăstirești din țările budiste hinayaniste și cel practicat în țările occidentale în secolul care a precedat cel de-al Doilea Război Mondial arată o diferență semnificativă privind influența religiei asupra culturii generale. Evident, de atunci procesul de occidentalizare a educației în întreaga lume s-a amplificat, așa încât impactul religiei asupra învățământului, chiar dacă nu major, rămâne totuși rezonabil.

Trăsăturile care diferențiază, între altele, creștinismul de religiile orientale sunt, în mare măsură, corelate cu vocația monoteistă a creștinismului, dar și cu aceea panteistă a Orientului necreștin. Monoteismul înseamnă autoritate și control, dincolo de orice speculații. El presupune o ierarhie bine stabilită. Panteismul, dimpotrivă, promovează mai degrabă diversitatea fenomenelor. Conceptele de scop suprem sau finalitate ultimă, cum ar fi unirea deplină cu *Brahman* din mistica upanișadică sau atingerea *Nirvanei* în budism, au o altă semnificație decât credința într-un Dumnezeu unic și personal din religiile monoteiste.

Budismul japonez a pus un accent cu totul deosebit pe orientarea practică a credincioșilor. Este posibil ca atitudinea

de motivație pozitivă față de muncă, pusă în slujba ameliorării societății umane, să-și aibă rădăcinile în această orientare mai imanentistă, caracteristică budismului japonez. Tot la fel, în Europa, protestantismul a direcționat energiile omului spre îndeletnicirile pământești. În locul preocupării pentru viața de apoi a călugărilor din Evul Mediu, protestantismul i-a îndrumat, bine sau rău, pe oameni să muncească în această lume, fiecare potrivit vocației sale. Calviniștii susțin că, după moarte, deși omul nu poate avea certitudinea că ajunge în rai, totuși nu trebuie să dispere. Linia aceasta despărțitoare, foarte sensibilă, dintre îndoială și neîndoială, în ce privește propria ta mântuire, a fost considerată de M. Weber ca o determinantă culturală fundamentală a psihologiei occidentale. Ea a condus la acceptarea postulatului neoficial că succesul obținut în viața pământească de fiecare om devotat vocației sale e un semn prevestitor pentru dobândirea vieții veșnice. În acest mod s-a configurat un mecanism psihologic care a promovat ceea ce s-a numit „etica muncii" și i-a orientat pe oameni spre reușită.

Dacă facem o comparație, fie și la nivel superficial, între etica responsabilității sociale și morale din Japonia și din anumite țări occidentale, contrastul cultural este izbitor. Întrebarea care se pune e de unde își capătă resursele atât de pregnanta responsabilitate civică, de pildă, în Japonia, despre care un economist britanic afirma că este „cea mai impunătoare națiune a lumii". Se datorează ea oare budismului sau, în general vorbind, anumitor influențe religioase asupra caracterului național și a culturii naționale? Mentalitatea oamenilor dintr-o cultură străină rămâne, pentru fiecare dintre noi, într-o oarecare măsură, o taină, chiar și atunci când stăpânim limba acelei culturi. Acest lucru e valabil și în cazul în care anumite societăți

au aceeași moștenire culturală. De pildă, în Europa, diferența dintre țările sau regiunile catolice și cele protestante este foarte ușor vizibilă, chiar și în societățile în care astăzi influența religiei nu mai este decât umbra a ceea ce a fost cândva. Inclusiv în țări protestante care au împărtășit ramuri diferite ale protestantismului, cum ar fi Anglia și Scoția, impactul religios se resimte diferențiat în ansamblul fenomenului cultural cotidian.

Atunci când, în Occident, religia a pierdut din vigoare, s-a resimțit foarte limpede o bulversare nu doar în plan cultural, cât mai ales moral. A apărut așa-zisa „nouă moralitate" sau „moralitate permisivă". În urmă cu câteva decenii, un filosof și-a anunțat chiar o serie de prelegeri cu titlul „Ce *a fost* moralitatea?", demonstrând prin aceasta sucombarea principiilor morale[1].

Astăzi, mai mult ca oricând, impactul religiei asupra vieții sociale și societății în general a fost modificat radical. E foarte probabil ca trăsăturile culturale distinctive să fie eliminate, ajungându-se, din nefericire, la o nivelare a identităților culturale, religioase etc. În prezent, în Occident, religia nu mai reprezintă un adevărat suport cultural, ca odinioară. Valorile religioase pălesc, iar riscurile ar putea deveni majore, periclitând însuși viitorul civilizației creștine occidentale. În Franța, ca să luăm doar un singur exemplu, numai 20% din populație consideră că sărbătoarea Crăciunului are o semnificație religioasă.

[1] Vezi Charles Henry WHITELEY, Winifred May WHITELEY, *The Permissive Morality*, Methuen, London, 1964.

I.2. Dialogul între religii şi culturi, esenţial pentru secolul XXI

În ultima vreme, căutarea propriei identități, dublată de un fel de neofundamentalism, se resimt în cadrul diferitelor confesiuni creștine, dar și în cazul marilor religii universale. Rămânem, de regulă, subordonați particularismelor noastre, în timp ce contemporanii noștri se detașează tot mai mult de credința ai cărei mărturisitori ne-am dori să fim. În această situație, singura întrebare rămâne: ce e de făcut? Răspunsul nu e decât unul: să căutăm, în primul rând, ce ne unește, iar apoi să acceptăm diferențele dintre noi.

S-a vorbit și se vorbește la fel de mult despre ecumenism, ca o formă de recunoaștere a diversității, ca o atitudine de deschidere către semeni și culturi, considerate o lungă vreme ca fiind ostile, străine și inferioare. În lucrarea sa, *Projekt Weltethos* (1990), H. Küng afirmă, nici mai mult nici mai puțin, că „nu poate exista pace între națiuni fără pace între religii. Nu poate exista pace între religii fără un dialog între religii". Din păcate, la început de mileniu III, coexistența pașnică a religiilor rămâne doar un deziderat. Din punct de vedere istoric, lucrurile sunt explicabile. De pildă, expansiunea islamică pe trei continente între secolele VII-XVI s-a dorit a fi justificată prin Coran, iar cuvântul *jihad*, la început având semnificația de „efort", a dobândit de-a lungul secolelor sensul de „război sfânt".

Dimpotrivă, răspândirea creștinismului în primele sale trei secole de existență a avut un caracter absolut nonviolent. Mai târziu, din păcate, lucrurile s-au schimbat: cruciadele, inchiziția și războaiele religioase au dezonorat vreme de cel puțin șase secole crucea lui Hristos. În fine, cele mai grave războaie religioase din istorie i-au implicat pe hinduși și pe musulmani. După împărțirea Indiei (1947), douăsprezece milioane de indieni au emigrat, iar mai mult de un milion de persoane a fost masacrat.

Nu împărtășesc părerea lui Samuel P. Huntington, conform căreia „religia constituie cea mai profundă diferență dintre popoare", dar nici pe cea a lui H. Küng, conform căreia „religia este [...] poate principala forță care îi mișcă și îi mobilizează pe oameni". Aș spune că religia nu ne separă și nici nu ne apropie decât în măsura în care o folosim într-un asemenea scop. Din păcate, există și va exista o formă de manipulare a religiilor și culturilor. „Civilizația universalității", despre care vorbește Huntington, întâmpină și va întâmpina și în viitor multe obstacole. Indiscutabil, toate religiile își au fanaticii lor. În Islam, de pildă, n-a fost încă realizată „reforma" care i-ar permite să-și reinterpreteze textele „sfinte" dintr-o perspectivă adaptată lumii moderne. În Arabia Saudită, este interzis orice cult creștin, iar în Qatar păcatul apostaziei este pedepsit cu moartea.

Totuși, există și o altă perspectivă, a pluralismului religios care se dezvoltă. De pildă, în 1970, la Kyoto, a apărut Conferința Mondială a Religiilor pentru Pace, organizată la fiecare cinci ani, cu participarea reprezentanților a cel puțin șapte mari religii ale lumii.

În 28 octombrie 1999, cu prilejul unei întâlniri interreligioase, în piața San Pietro din Roma, s-au regăsit tichii de cardinali, *kippa* evreiești, turbane musulmane și robe galbene budiste.

Într-o asemenea atmosferă, mesajul a fost limpede: „dialogul dintre religii va fi problema esențială a secolului XXI".

Omul de astăzi, mai mult ca oricând, trebuie să înțeleagă că „în spatele oricărei religii există omul religios al tuturor epocilor și civilizațiilor[...]. Omul are nevoie de rituri (care n.n.) îi permit să intre în spațiul sacrului, care se va afla întotdeauna dincolo de spațiul închis al științei. Acest spațiu al sacrului este locul unde omul întâlnește ceva mai mare decât el și unde găsește atât ordinea universală, cât și rațiuni de a trăi. În plus, diferitele religii ale lumii exaltă, fiecare în limbajul ei, înțelepciunea și compasiunea, sinceritatea și umilința, prețioase valori comune cărora nimeni nu le poate dori dispariția...", așa cum afirmă J. Delumeau, în *Le Fait religieux*. În acest sens, într-un document publicat în 1989 de Conferința episcopilor catolici din India, se afirmă: „Pluralitatea religiilor este o consecință a bogăției creației înseși și a harului nesfârșit al lui Dumnezeu. Deși au toate aceeași origine, popoarele au perceput Universul și și-au exprimat conștiința misterului divin în moduri diferite[...]. Un asemenea pluralism nu trebuie, așadar, regretat în niciun fel, ci mai curând recunoscut ca fiind un dar al lui Dumnezeu"[1].

Există chiar o logică a cifrelor care ne obligă să acceptăm celelalte tradiții religioase. „În cel mult zece ani", afirmă René Luneau, „Biserica Catolică va fi constituită în proporție de două treimi din Biserici neoccidentale". La rândul său, R. Weakland susține că unitatea eclezială nu se va mai baza pe expresiile culturale ale civilizației occidentale, pentru că, spune el, Evanghelia a fost implantată unor națiuni și popoare a căror istorie

[1] Vezi Jacques Dupuis, Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux, Cerf, Paris, 1997, p. 478.

este în cea mai mare parte străină de a noastră. Pentru ele, Evanghelia trebuie să facă să rezoneze alte coarde sensibile".

Dincolo de toate acestea, dialogul dintre religii și culturi nu trebuie să conducă la o abandonare a propriei identități, dar nici la o ignorare sau dispreț față de celelalte tradiții religioase sau culturi. Fiul lui Dumnezeu S-a făcut om, dar întruparea Sa vizează întreaga umanitate, creștină și necreștină. Hristos este unul cosmic, în sensul că e prezent în întreaga lume.

I.3. Religie şi cultură în evul secularizării

O zicală des auzită prin secolul al XIX-lea spunea, fără vreun temei, că „cine are știință și cultură, are și religie". Nimic mai fals. La fel ca înțelegerea științei moderne, și înțelegerea culturii din secolul al XIX-lea a purces mai întâi din aprecieri religioase, ajungând însă, tocmai prin aceasta, la secularizarea care a făcut până la urmă uitată propria-i origine religioasă. Pentru teoriile care căutau să aducă argumente pentru a explica această evoluție și care ridicau „reducționismul" la rangul de program, nu mai conta problema dacă interpretarea religioasă a culturii ar fi justificată, ci doar problema de unde venea rezistența pe care o opuneau unii participanți la viața culturală încercării de a declara religia o chestiune privată, fără caracter obligatoriu.

„Conflictul cultural" de la sfârșitul secolului al XIX-lea a fost ultima confruntare dintre „protestantismul cultural" și catolicismul reînnoit de moștenirea romantismului. O anume formă de autonomie revigorată, sub influența romantismului, a religiei față de cultură i-a luat prin surprindere pe cei care speraseră într-o autoanulare a religiei. Lucrarea lui Ludwig Feuerbach, *Das Wesen des Christentums* („Ființa creștinismului", 1841) este prima încercare de a explica de ce religia n-a intrat încă în agonie, iar articolul din 1927 al lui Sigmund Freud, cu titlul foarte ironic *Die Zukunft einer Illusion* („Viitorul unei iluzii"), reia, în condițiile modificate de la începutul secolului al XX-lea, această tentativă.

Prin urmare, în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, romantismul a fost acela care s-a constituit într-o reală sursă de energie pentru înnoirea religioasă. Dar ca alternativă la cultura devenită între timp seculară n-a fost recunoscut decât în cadru restrâns. Faptul amintit că, spre sfârșitul secolului, catolicismul a ieșit învingător din „conflictul cultural" și l-a putut constrânge chiar pe Bismarck la o schimbare de direcție este un argument că, nu în ultimul rând, sub influența romantismului, religiozitatea și orientarea Bisericii se vor fi impus pe scară largă. Iar asta a permis Bisericii catolice să apere cu succes autonomia religiei în cadrul unei culturi seculare, ca și autonomia Bisericii într-un mediu politic care-i era ostil. E vorba, însă, de o autonomie aflată mai tot timpul „sub asediu".

Această situație avea să se schimbe abia când, odată cu Primul Război Mondial, încrederea în programul cultural s-a risipit și, tocmai de aceea, religia a căpătat în mintea multora o nouă orientare. Practic, Primul Război Mondial a spulberat credința că istoria este „drumul spiritului universal de-a lungul timpului", iar cultura aparența, devenită seculară, a lui Dumnezeu. Întrebarea pentru ce au trebuit să moară atâtea milioane de oameni rămânea în mod dureros fără niciun răspuns. În această situație, religia era mandatată să-și îndeplinească vechea ei menire, adică să explice experiențele suferinței, vinovăției și morții, și, din perspectiva acestor experiențe, să redea oamenilor speranța și bucuria de a trăi, să „readucă lumea acasă" din înstrăinarea de Dumnezeu, s-o facă să revină la relația inițială cu Dumnezeu, statornicită prin creație. Și, într-adevăr, o perioadă de timp s-a resimțit acest spirit, însă nu prea îndelungată, și mai ales nu peste tot.

Statul „muncitoresc-țărănesc" înălțat pe ruinele imperiului țarist fusese gândit ca locțiitor al unei societăți mondiale,

dincolo de religie și stat. Umanismul plat din Occident, care a reușit să descreștineze masiv această parte a lumii, și-a găsit echivalentul, după cel de-al Doilea Război Mondial, în ceea ce a reușit, în Europa Centrală și de Est, comunismul și ideologia materialistă. Efectul „detronării" lui Dumnezeu și „întronării" rațiunii în locul Acestuia a fost unul de bumerang: renunțând la propriile valori, omul modern simte nevoia unui înlocuitor pentru ele, indiferent de unde ar veni acesta.

Așa se explică faptul că mulți dintre contemporanii noștri așteaptă în această situație, atât din punct de vedere religios, cât și cultural, o ieșire din criză pornind mai degrabă de la reprezentările indiene despre reîncarnare, de la tehnicile de meditație din Orientul îndepărtat, ba chiar de la reactualizarea unor mitologii și ritualuri arhaice ale Pământului-Mamă, decât de la tradiția creștină și reflecția filosofică.

Există, însă, mari îndoieli privind modul în care asemenea „oferte" ar putea determina, dincolo de grupurile mărunte, relația dintre religie și cultură în societatea europeană. În primul rând, e de presupus că până și acele persoane și grupuri care își găsesc un suport în religiile arhaice sau în acelea ale Orientului îndepărtat nu pot evita, în cele din urmă, contactul cu cultura seculară. Pe de altă parte, de asemenea, trebuie presupus că toate aceste noi „oferte" vor avea nevoie să facă față, la rândul lor, confruntării cu cultura seculară a Europei occidentale și a Americii de Nord în condiții mai nefavorabile decât europenii înșiși. Aceasta pentru că ele fac cunoștință cu această cultură doar în ce privește rezultatele ei, în primul rând cu rezultatele eforturilor tehnico-științifice și cu anumite forme de viață euro-americane, în vreme ce rădăcinile religioase ale procesului de secularizare rămân străine atât pentru ei, cât și pentru cultura lor.

I.4. Ştiinţa religiei ca ştiinţă a culturii

Cuprinsă până în secolul al XIX-lea al mileniului trecut în domeniul teologiei, Știința religiei/religiilor și-a constituit, după aceea, o identitate proprie, propunându-și ca obiect studiul fenomenului religios sub toate aspectele sale.

În principal, Știința religiei a evoluat în trei direcții complementare. Prima dintre ele s-a profilat ca o știință istorică a religiei, având ca obiectiv analiza religiilor în general și în particular[1]. În al doilea rând, s-a ajuns la o știință comparată a religiei, care nu de puține ori a fost identificată cu fenomenologia religiei[2]. Această asociere este absolut justificabilă în ceea ce privește comparațiile deductive și ontologice, dar mai puțin cu privire la cele inductive și aproape deloc referitor la cele empirice și contextuale, așa cum foarte ușor se observă din felul în care operează ceea ce astăzi se cheamă *Comparative Religion*[3]. Cea de-a treia direcție de cercetare vizează știința sistematică a religiei, asociată și ea în general domeniului fenomenologiei religiei, dar căreia astăzi, în afară de ordonarea și clasificarea noțiunilor și

[1] Cf. Hans Gerhard KIPPENBERG, *Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne*, Verlag C.H. Beck, München, 1997; Klaus HOCK, *Einführung in die Religionswissenschaft*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2002.

[2] Vezi Joachim WACH, *Vergleichende Religionsforschung*, Stuttgart, 1962; Geo WIDENGREN, *Religionsphänomenologie*, Berlin, 1969.

[3] Cf. René GOTHÓNI (ed.), *How to Do Comparative Religion? Three Ways, Many Goals*, Walter de Gruyter, Berlin, 2005.

tipologiei religioase, îi revine sarcina de a oferi explicații pentru anumite probleme de ordin istoric, ca și pentru a oferi o bază empirică pentru diferitele „teorii verificabile empiric"[4].

În cadrul cercetării fenomenologice a religiei/religiilor întâlnim, de asemenea, mai multe orientări. De pildă, fenomenologia descriptivă a religiei se concentrează, în principal, pe descrierea și clasificarea unor fenomene particulare; fenomenologia tipologică cercetează religiile din anumite perspective și încearcă, pe această bază, să facă distincție între diferitele tipuri de fenomene religioase și religii și să le ordoneze. Nu în cele din urmă, în sensul său cel mai strict, fenomenologia religiei își propune să descifreze și să prezinte ființa, sensul, structura și semnificația religiei/religiilor.

Prima lucrare autentică de fenomenologie a religiei îi aparține lui G. van der Leeuw, apărută la Tübingen, în 1933, și intitulată *Fenomenologia religiei*. El este cel care a reușit să pună bazele acestei metode și discipline de cercetare a religiilor. Lucrarea sa, care pune în prim plan Divinitatea ca obiect, iar pe om și comunitatea sacră din care face parte ca subiect al religiilor, cultul și evlavia ca formă de comuniune între obiect și subiect, respectiv între Dumnezeu și om, rămâne o lucrare fundamentală. Autorul este, însă, tributar părintelui fenomenologiei filosofice, Edmund Husserl, de la Universitatea din Freiburg. De altfel, și Friedrich Heiler înțelege tot la fel ca și van der Leeuw misiunea fenomenologiei religiei: „pornind de la fenomen, înțelegi ființa"[5]. Heiler propune ca premisă a

---

[4] Vezi Hubert SEIWERT, „Systematische Religionswissenschaft: Theoriebildung und Empiriebezung", în: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 61, nr. 1 (1977), p. 16.

[5] *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, W. Kohlhammer, Stuttgart, 1961, p. 16.

Științei religiei/religiilor nu doar cunoașterea inductivă a religiilor și izvoarelor lor, sau a metodei fenomenologice. În opinia sa, pentru aceasta sunt indispensabile o experiență religioasă și o viziune universală, conform cărora „religia trebuie privită ca un întreg"[6]. De aceea, pentru el, orice știință a religiei înseamnă „finalmente teologie"[7].

La rândul său, Mircea Eliade insistă asupra inconfundabilității fenomenelor religioase și asupra ireductibilității acestora în orice religie. E vorba de elementul sacru care se manifestă în hierofanii, iar în ceea ce se cheamă profan se exprimă într-o mulțime de simboluri religioase[8]. În concepția lui Eliade, acestea din urmă au însă o semnificație cosmică, făcând trimitere spre unitatea universală, transempirică și fundamentală a fenomenelor religioase. În viziunea lui Eliade, cel mai important lucru rămâne decriptarea sensului universal și, în același timp, a semnificației existențiale a fenomenelor și simbolurilor religioase, pentru a accede spre Ființă. În acest context, Eliade percepe fenomenologia religiei ca pe o ontologie abordată hermeneutic. Pentru Eliade, orice ritual, orice mit, orice credință și orice divinitate presupune experiența „sacrului" și implică, în consecință, noțiuni precum ființă, semnificație, adevăr.

Comparativ cu fenomenologia „antiistorică" și ontologică a lui Eliade, Ninian Smart preferă să prezinte experiențe, credințe și fapte religioase ale diferitelor religii în funcție de „actorii" implicați în ele. E vorba de o fenomenologie religioasă care depășește barierele culturii, nu doar esențialistă, ci mai

[6] *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, p. 19.
[7] *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, p. 17.
[8] Cf. Mircea ELIADE, *Sacrul și profanul*, București, 1995.

mult decât dinamică și dialectică[9]. Aceasta trebuie să identifice și să lămurească din perspectivă istorică și contemporană relațiile existente în orizontul religiilor și concepțiilor despre lume, respectiv cele ce vizează domeniile intelectual, narativ, emoțional, moral, social și material, ca și răspunsurile, efectele și posibilitățile religiei și religiilor în lumea de azi, tot mai pluralizată și globalizată.

De altfel, din acest moment, se trece la o altă etapă în Știința religiilor. E vorba de o cotitură științifico-culturală, care modifică pregnant profilul disciplinei; religia nu mai e abordată doar ca religie în sine, ci și ca o realitate și practică eminamente culturală.

Cel care a sesizat cel mai bine mutația dinspre Știința religiei spre știința culturii este Clifford Geertz, un antropolog al culturii, care, prin lucrarea sa *Religia ca sistem cultural*[10], a adus una dintre cele mai importante contribuții în domeniul cercetării religioase din a doua jumătate a secolului al XX-lea. În viziunea sa, calea de acces spre religie, ca și spre cultură, o reprezintă simbolul. Ca și în cultură, religia se constituie într-un „sistem cultural", respectiv într-o formă de expresie simbolică. Simbolurile religioase ajută la o foarte bună relaționare între ethosul unui popor și concepția acestuia despre lume. D. Sabbatucci afirmă, nici mai mult nici mai puțin, că ultima consecință a acestui model cultural-științific al Științei religiilor va conduce la asimilarea Istoriei religiilor de către Știința culturii[11].

---

[9] Vezi *Dimensions of the Sacred. An Anatomy of the World's Beliefs*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles, 1996, pp. 1-25.

[10] *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2003, p. 48.

[11] Vezi Burkhard GLADIGOW, „Religion in der Kultur – Kultur in der Religion", în: Friedrich JAEGER/Jörn RÜSEN (Eds.), *Handbuch der Kulturwissenschaften*, Bd. 3, Stuttgart-Weimar, 2004, pp. 21-33.

În ultimele decenii, Hans G. Kippenberg s-a străduit foarte tare să facă o corelație între Știința și Sociologia religiei, încercând să identifice totodată căi teoretice de acces spre religie. Căutările sale sunt pline de obstacole; descoperă o „rivalitate în Știința religiilor" și subliniază că între fenomenologii și sociologii religiei există o concurență[12]. Într-o altă lucrare a sa, Kippenberg nu face altceva decât să țină un discurs privind Istoria religiilor în contextul Modernității. În acest discurs, autorul pune față în față ritualul cu mitul, primitivismul cu pozitivismul, sociologia cu psihologia etc. Ajutat de Kocku von Stuckrad, în lucrarea comună, intitulată *Introducere în Știința religiei*[13], se remarcă o pliere a Științei religiei spre științele umaniste și, în special, spre știința culturii, axându-se în mod special pe probleme care țin de intelect și de morală. Practic, prin această opțiune, Știința religiei/religiilor devine o metadisciplină discursivă.

[12] Cf. „Rivalität in der Religionswissenschaft. Religionsphänomenologen und Religionssoziologen als Kulturkritische Konkurrenten", în: *Zeitschrift fur Religionswissenschaft* nr.2 (1994) pp. 69-89.

[13] Vezi *Einführung in die Religionswissenschaft. Gegenstände und Begriffe*, Beck, München, 2003, p. 14.

I.5. Ce înseamnă o „teologie a religiei”?

Teologia religiei presupune o tematizare teologică a religiei/religiilor, făcute pe temeiul, în cadrul și din perspectiva unei anumite religii. Aspecte legate de această abordare apar deja în Vechiul și Noul Testament, iar mai apoi la apologeții creștini din primele veacuri, cum ar fi Sfântul Justin Martirul și Filosoful și, cu mult mai târziu, la Toma d'Aquino sau Nicolaus Cusanus. E adevărat, însă, că abia în secolul al XX-lea se ajunge la configurarea unei teologii sistematice și fundamentale a religiilor, pe de o parte sub impactul profilării Științei empirice a religiilor, iar pe de altă parte datorită confruntării și întâlnirii concrete cu religiile necreștine.

Lucrările de teologie a religiilor pot avea, de pildă, un caracter apologetic, dogmatic, hermeneutic, critic sau practic. Ca finalitate, își pot propune să apere sau să fundamenteze caracterul de religie absolută al creștinismului, să confirme identitatea și integritatea credinței creștine și să scoată în evidență adevărul creștin vizavi de celelalte religii. Însă, la fel de bine se pot concentra pe ceea ce diversele mari religii au în comun, pe ceea ce le unește și le motivează spre dialog și conlucrare, ajutându-i totodată pe creștini să învețe cum să se poziționeze în relația lor cu celelalte comunități religioase.

În cursul secolului al XX-lea, în general, reflecția în domeniul teologiei religiilor s-a format în trei etape și a evoluat în trei

direcții, și anume o teologie a istoriei religiilor, una a istoriei mântuirii și o ultima a teologiei pluraliste a religiilor. Începuturile teologiei istoriei religiilor se leagă de numele teologului și filosofului religiei Ernst Troeltsch[1]. În istoria religiilor, el configurează o tendință generală spre spiritualizare, personalizare, moralizare și individualizare. Pornind de la această premisă, el descoperă în creștinism „cea mai puternică și cea mai completă revelație a forței religioase" de care poate dispune o religie personalistă. În opinia lui Troeltsch, ca religie profetică a mântuirii, creștinismul reprezintă nu doar apogeul, ci și punctul de convergență a tuturor direcțiilor în care a evoluat religia, motiv pentru care, în comparație cu toate celelalte, poate fi considerat o sinteză și o deschidere spre un nou orizont al vieții. Mai târziu, într-o altă lucrare, avea să manifeste o atitudine mai deschisă spre celelalte religii, subliniind că, așa cum creștinismul și-a lăsat amprenta asupra culturii europene și americane, tot la fel alte religii au făcut-o asupra propriilor spații culturale.

Mergând pe aceeași linie, un alt teolog și filosof al religiei, Paul Tillich, scoate în evidență două tipuri de religie și face o distincție clară între religiile care pun accent pe dimensiunea etico-socială și cele orientate preponderent spre mistică. În concepția sa, însă, nicio religie nu poate fi una plină de viață, fără aceste două elemente, chiar dacă în cele care își au originea în India predomină elementul mistic, iar în cele care vin dinspre Israel cel etico-social. El afirmă, pe de altă parte, că singurul criteriu de evaluare teologică a altor religii este hristologia, care conferă o semnificație universală prezenței lui Iisus Hristos în viața lumii. Mesajul Mântuitorului

[1] Ernst TROELTSCH, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1902.

Hristos, în opinia sa, este „centrul unificator, în care sunt unite toate religiile, dacă au recunoscut criteriul Noii Existențe apărute în Hristos".

În același context, în teoria sa asupra științei, Wolfahrt Pannenberg de la München reprezintă teza conform căreia teologia ar trebui înțeleasă ca știință a religiei și, în cele din urmă, abordată ca teologie a religiei și religiilor. În viziunea lui Pannenberg, teologia religiilor ca disciplină fundamentală a teologiei are misiunea filosofico-religioasă să dezvolte în principal noțiunea generală de religie și să aducă în prim-plan reflecția despre Dumnezeu. Cu privire la religiile necreștine, el subliniază că religiile n-ar fi doar căi diferite de acces spre Dumnezeu, spre realitatea ultimă, ci și că această Realitate este articulată de acestea, de cele mai multe ori diferit și contradictoriu. În opinia sa, pretenția creștinilor de a fi posesorii adevărului absolut implică faptul că mântuirea tuturor oamenilor se realizează în Hristos. Tot el subliniază că în relația creștinismului cu religiile necreștine se regăsesc puncte de vedere exclusiviste, inclusiviste, dar și pluraliste.

A doua direcție în teologia religiilor, respectiv teologia istoriei mântuirii e reprezentată, în primul rând, de marele teolog catolic Karl Rahner. El își formulează reflecțiile în cadrul antropologiei și teologiei sale transcendentale. Pornind de la ideea că Dumnezeu „voiește ca toți oamenii să se mântuiască și la cunoștința adevărului să vină" (*1 Timotei* 2, 4), Rahner trage concluzia că harul lui Dumnezeu reprezintă o „ofertă" destinată tuturor oamenilor, din toate locurile și timpurile. Pentru a sublinia posibilitatea mântuirii necreștinilor din perspectiva Dogmaticii creștine, el lansează conceptul de „creștini anonimi" sau „creștinism anonim". Acesta îi vizează pe oamenii

care, fără voia lor, nu aparțin Bisericii. „Credința anonimă" e practicată în religiile necreștine, acolo unde cineva poate realiza o legătură reală, pozitivă cu Dumnezeu. Potrivit lui Rahner, religiile necreștine respective trebuie să poarte în sine un fel de „momente supranaturale și harice, iar în experierea lor omul precreștin[...] ar putea avea parte de harul lui Dumnezeu".

Un alt reprezentant al acestei direcții de cercetare, alături de Rahner, este Heinz Robert Schlette, care în 1964 a adus în spațiul german al discuțiilor denumirea de „Teologie a religiilor", explicând religiile ca pe o „temă a teologiei" și reflectând asupra sensului și poziției religiilor în istoria mântuirii. El subliniază că religiile necreștine sunt „căi obișnuite" spre mântuire, spre deosebire de „calea supranaturală", „specială", care este în Hristos și în Biserică.

În ultimele decenii ale secolului al XX-lea, sub impactul tot mai mare al societății multireligioase și dialogului interreligios, s-a configurat cea de-a treia și ultima direcție de cercetare, și anume o teologie pluralistă a religiilor. „Pionierul" acestei forme de cercetare este canadianul Wilfred Cantwel Smith, reprezentant al Științei religiilor. În viziunea sa, misiunea Istoriei religiilor este de a prezenta credința (*faith*), în calitatea ei de categorie și calitate umană universală, drept centru comun al tuturor tradițiilor religioase, ca și de a interpreta aceste tradiții ca pe diferite conceptualizări ale existenței umane. Scopul pe care și-l propune este, totodată, dezvoltarea unei „teologii globale", o linie pe care merge, de altfel, și teologul catolic german Hans Küng. Această teologie trebuie să țină seama de pluralitatea și diversitatea credințelor religioase, conducând la o sinteză intelectuală a acestora, prin care să fie confirmată „unitatea sau coerența istoriei religioase a umanității".

Cel mai important teoretician al teologiei pluraliste a religiei este teologul și filosoful englez al religiei John Hick, care în anii '70 ai secolului trecut a propus o „cotitură copernicană" în interpretarea pe care teologia creștină o face religiilor necreștine. Hick produce această schimbare în lucrarea sa *Dumnezeu și universul credințelor*[2], în care el propune o nouă hartă a universului, credințelor religioase. În concepția sa, în spatele tuturor religiilor se află o Realitate ultimă, Dumnezeu, care apare într-un mod diferit în atât de diversele religii și sisteme religioase. Dacă la început Hick desemnează această ultimă Realitate în toate religiile ca „Dumnezeu", după aceea renunță la această conceptualizare teistă, încercând o nivelare a tradițiilor non-teiste în cadrul istoriei religiilor, și vorbește despre „Unul veșnic" (*Eternal One*), despre „Realitatea ultimă" (*Ultimate Reality*), respectiv despre „Cel real" (*The Real*)[3].

În fine, nu în cele din urmă, Paul Knitter ne prezintă un bilanț intermediar, puțin după mijlocul secolului trecut, al teologiei pluraliste. În atitudinea teologiei creștine față de religiile necreștine, el prezintă o evoluție care conduce de la o poziție exclusivistă, apoi una inclusivistă, ajungând finalmente la una pluralistă. Și el pornește de la premisa realității pluralismului religios, în care el vede totodată necesitatea și posibilitatea unei noi viziuni asupra unității religioase. În concepția sa, aceasta ar putea fi conferită de un pluralism unificator, care vizează unitatea în diversitate, fără niciun fel de conotații sincretiste sau imperialiste. E vorba de o formă de coexistență religioasă universală, care nu exclude în niciun fel apartenența la propria religie, cât mai ales o protejează și o face mai puternică.

---

[2] John Hick, *God and the Univers of Faiths*, Macmillan, London, 1973.
[3] John Hick, *An Interpretation of Religion. Human Response to the Transcendent*, Macmillan Press, London, 1989.

I.6. Ca şi arta, religia va exista întotdeauna

Multele predicții privind sfârșitul religiei, începând mai ales cu perioada Renașterii, s-au dovedit false și fără temei. Așa cum s-a putut observa în timp, în loc de „anihilarea religiei" prin umanismul ateist, prezisă cu „generozitate" de Feuerbach, în ciuda secularizării, în multe locuri s-a dezvoltat un nou umanism teoretic și practic, de această dată însă religios. În pofida constrângerilor și ghetoizării religiei în fostele țări socialiste, Biserica și-a păstrat identitatea, iar procentele ateilor, în multe locuri, rămân nesemnificative. În pofida „profeției" lui Freud că religia va dispărea sufocată de spiritul științific ateu, se constată astăzi o nouă înțelegere față de morală și religie. În opinia multora, „credința" scientist-ateistă, în rezolvarea tuturor problemelor cu ajutorul științei raționale, este asimilată astăzi mai degrabă unei iluzii infantile.

Pe de altă parte, e foarte adevărat că între știință și religie nu există o relație directă. Există însă oameni de știință care în cercetarea lor se raportează și țin seama de mesajul religiei. Cel mai evident apare acest lucru în cazul fizicienilor. Mulți dintre aceștia descoperă astăzi insuficiențele viziunii pozitivist-materialiste despre lume, ca și relativitatea propriilor metode de cercetare. În rândul fizicienilor apar tot mai puțini militanți atei, chiar dacă mulți rămân agnostici. Descoperirea bombei atomice, dar și consecințele negative ale progresului

tehnico-științific în general i-au determinat pe fizicienii din domeniul nuclear să-și pună tot mai multe probleme legate de responsabilitatea lor în ecuația știință-morală. Morala implică, însă, o ierarhie a valorilor, modele, la baza cărora stă religia. Părintele teoriei cuantelor și laureat al premiului Nobel în domeniul fizicii, Werner Heisenberg, subliniază exact acest aspect, afirmând că acolo unde dispar modelele, care configurează un anume drum, alături de o „scară a valorilor", dispare și sensul acțiunilor și suferințelor noastre, conducând spre o gândire negativă și disperare. În opinia sa, religia este fundamentul moralei, iar morala este premisa vieții. Pentru că, în fiecare zi, trebuie să luăm decizii, să cunoaștem valorile sau cel puțin să le intuim, și în funcție de acestea să ne orientăm propriile acțiuni.

Altfel arată situația în cazul psihologilor, psihoterapeuților și psihanaliștilor. Școala psihanalitică descoperă, de pildă, mai nou, funcția pozitivă a religiei pentru suflet, pentru regăsirea și terapia sinelui. Tot la fel, psihanaliști mai noi, precum Erik Erikson și Rollo May, constată o conexiune semnificativă între decăderea religiei și lipsa de perspectivă, nonconformismul, ca și lipsa de sens a tot ceea ce faci, toate laolaltă fiind simptome ale nevrozelor vremii în care trăim. Nenumărate discuții între teologi și psihoterapeuți, în multe probleme, au condus la o mai mare apropiere între ei, lucru de neconceput în perioada lui Freud.

Un exemplu concludent în acest sens îl reprezintă Erich Fromm, care în lucrările sale subliniază că între o religie umanitară și psihanaliză nu e nicio contradicție ireconciliabilă. Acest aspect e aprofundat de Fromm într-o lucrare apreciată mult și de teologi: *A avea sau a fi. Bazele spirituale ale unei noi*

societăți[1]. Pornind de la eșecul pretenției că prin sporirea bunurilor materiale prin intermediul tehnicii, industriei și economiei s-ar asigura deplina fericire a oamenilor, E. Fromm nu face altceva decât o analiză a celor două tendințe ale existenței umane, respectiv spre a avea și spre a fi. Prima tendință, în opinia sa, este răul fundamental pe care l-a produs societatea superindustrializată. Ea se exprimă, în principal, prin năzuința după lucruri și valori materiale, după putere, dar mai ales puterea de decizie. Tendința se regăsește în sintagma: „Cine nu are nimic, e nimeni". Cealaltă tendință, dimpotrivă, îi cere omului să se înnoiască, să evolueze, să se elibereze din prizonieratul propriului eu, să dăruiască, să se intereseze de tot ceea ce e nou. Prin această alternativă a avea – a fi, E. Fromm a găsit, în opinia teologului Rainer Funk, „cheia" spre înțelegerea oricărei realități a existenței umane, inclusiv în plan religios sau moral. Cu toate acestea, și în religie, chiar în religia creștină, se resimte, în concepția lui Fromm, o înstrăinare între „a avea" și „a fi". Din păcate, dincolo de „fațada creștinismului", spune el, s-a construit o „religie industrială", care nu are nimic în comun cu adevăratul creștinism. „Ea îi transformă pe oameni în slujitori ai economiei și mașinilor pe care le-au creat cu propriile mâini."[2]

O anume agresivitate împotriva religiei e percepută, oarecum, din direcția științelor sociale, acolo unde religia este înțeleasă mai degrabă din perspectiva ei instituționalizată, a pretenției de a fi o putere, din perspectiva doctrinei și tradiționalismului ei în viața publică. Cu toate acestea, și în acest

[1] Erich FROMM, *Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft*, Dt. Taschenbuch Verlag, Stuttgart, 1976.
[2] Erich FROMM, *Haben oder Sein*...

domeniu, s-a configurat o altă viziune privind fenomenul „religiozității". În acest mediu, astăzi se vorbește tot mai mult despre o permanență a nevoii de religie, pe care, desigur, omul și-o poate satisface chiar într-o formă „seculară". Dar în această situație e preferabil să se vorbească mai degrabă de o „quasi-religiozitate". În anii '60, filosoful american al culturii, Theodore Roszak, a atras, de altfel, atenția asupra faptului că acea „contra-cultură" promovată de hippies, într-o opoziție totală față de societatea tehnocratică, avea în fapt trăsături aproape religioase. Pe aceeași linie merge și sociologul Helmut Schelsky, care atrage atenția asupra apariției unei religiozități „secularizate", a unei „religii sociale". Evident, e vorba de o religiozitate care intră în conflict cu religia creștină, e vorba de o nouă religiozitate, de un substitut religios specific iluminismului și secularizării. Pentru Schelsky e limpede că această religiozitate nu are nimic în comun cu creștinismul. Dimpotrivă, e rezultatul iluminismului și secularizării.

La rândul său, sociologul Daniel Bell este de părere că „în evul postindustrial" ar fi posibilă o „mare înnoire a religiei". Întrebarea fundamentală, în viziunea sa, este dacă omul de azi, în contradicția dintre cultură și tehnologie, poate descoperi un „principiu arhimedic" pentru a înțelege sau evalua propria sa existență. În acest demers, alături de natură și istorie, un rol important îi revine religiei. Religia, spune el, este la fel de universală ca și limba pe care o vorbește orice popor. La fel ca Max Scheler și Max Weber, el afirmă că orice „spirit muritor" se închină fie lui Dumnezeu, fie zeilor. Cum va arăta foarte exact religia viitorului, spun sociologii, e greu însă de prevăzut. Oricum, în ciuda secularizării și consecințelor acesteia, ea va supraviețui și exista, ca și arta.

I.7. Religie, ideologie şi cultură în China de odinioară şi de azi

Ascultându-i şi citindu-i pe chinezi, aşa cum se prezintă ei înşişi, ajungi să trăieşti un sentiment aproape ciudat, în sensul că uneori te regăseşti, iar alteori nu te regăseşti deloc în orizontul lor. Liang Qichao (1873-1929), de altfel un erudit al contemporaneităţii, afirma, nici mai mult nici mai puţin, că Republica China ar fi unică în felul ei, întrucât nu are nicio religie, prin aceasta deosebindu-se de toate celelalte ţări[1]. Tot la fel, cunoscutul filosof Liang Shuming (1893-1988), contemporan cu Mao Zedong, afirma că singurii „păminteni" care manifestă un interes scăzut faţă de religie sunt chinezii, ei fiind un „popor areligios"[2].

Cu toate acestea, asemenea teorii au fost respinse inclusiv de teoreticienii marxişti, cum ar fi Ya Hanchang: „Chiar dacă L. Qichao a respins teoriile promovate de Ştiinţa religiilor, considerându-le false şi burgheze, totuşi trebuie recunoscut faptul că adevărata Chină nu este o ţară «areligioasă», ci o singură ţară, cu mai multe religii"[3].

---

[1] Vezi Wing-Tsit CHAN, *Religiöses Leben im heutigen China*, Barth, München, 1955.
[2] Vezi „How to Evaluate Confucius Today?", în: *Pay Sing Semi-Monthly* 96 (1985), p. 18.
[3] Cf. Donald E. MACINNIS, *Religionspolitik im kommunistischen China. Theorie und Praxis in Dokumenten*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1972, p. 111 sq.

Teologul și misionarul Maurus Heinrichs, mort spre sfârșitul secolului al XX-lea, afirma, în același context, că religiile, respectiv tradițiile chineze (daoismul, confucianismul și budismul), reprezintă probabil o separație în cadrul sistemului religios, dar în niciun caz o separație în cadrul comportamentului practico-religios, fiindcă orientalii acordă doar o valoare aproximativă formelor și sistemelor religioase în căutarea adevărului absolut[4]. Delimitări socio-religioase în sensul accepțiunii noastre europene privind religia nu se regăsesc în China de odinioară și de astăzi. Explicația constă în faptul că filosofia, cultura și religia au reprezentat dintotdeauna aspecte ale aceleiași „soteriologii", ca o religiozitate, filosofie a vieții și cale de acces spre Dumnezeu, spre Absolut. Cel mai concludent exemplu este confucianismul, care, situativ, este revendicat ca religie, filosofie (ideologie) sau mod de viață.

Religiozitatea chineză s-a regăsit totdeauna în structura familiei și a societății, iar mai târziu în aceea a filosofiei și culturii, așa încât nu s-a bucurat niciodată de o anume autonomie noțională. Abia în limba chineză modernă, începând cu secolul al XIX-lea, și în concordanță cu limba japoneză, întâlnim combinația semantică *zongjiao* „învățătura despre strămoși", folosită ca o noțiune generală și distinctă pentru ceea ce ar putea însemna „religia". De cele mai multe ori, pentru a exprima tradițiile religioase chineze, se folosește expresia *san jiao wei yi*, o expresie care sugerează că daoismul, confucianismul și budismul reprezintă, propriu-zis, o singură religie sau religiozitate. Este și motivul pentru care

[4] Maurus HEINRICHS, *Katholische Theologie und asiatisches Denken*, Matthias Grünewald, Mainz, 1963, p. 68

sinologul olandez J.J.M. de Groot (1854-1921) a folosit pentru „religiile" Chinei noțiunea de „universism"[5].

În acest sens, este evident că religiozitatea chineză reprezintă, realmente, o provocare pentru semnificația noastră europeană privind religia; într-o anumită măsură, China oferă o mare șansă pentru dezbaterile referitoare la discuțiile legate de delimitarea noțiunilor de „religie" și „religiozitate"[6]; aceasta, întrucât atât noțiunea occidentală de „religie", cât și noțiunea chineză *zongjiao* nu par să fie adecvate pentru a se face suportul moștenirii religioase a Chinei.

Tocmai de aceea, în China și nu numai, s-a căutat și se caută un substitut pentru noțiunea de „religie", așa cum au făcut-o filosoful religiilor Xie Fuya[7], ca și teologul și filosoful german al religiilor, Paul Tillich (1886-1965). Acesta din urmă a încercat să definească religia ca pe o stare de „emoționalitate" în fața Absolutului[8]. O atare privire a ceea ce înseamnă religia, respectiv ca un „ultim principiu necondiționat" (Dumnezeu, Tian, Li, Dao), oferă șansa unei percepții mai aproape de realitate privind religiozitatea chineză.

Ren Jiyu, odinioară un apologet al tezei privind religia ca „opium al poporului", a publicat, în anul 1995, în renumitul cotidian *Guangming ribao*, un articol cu titlul „Religia chineză și cultura tradițională", în care afirmă limpede că sintagma „China

---

[5] Cf. Jan Jakob Maria de Groot, *Universismus: die Grundlage der Religion und Ethik, des Staatswesens und der Wissenshaften Chinas*, Georg Reimer, Berlin, 1918, p. 1 sq.; A. Chang, „Understanding the Religious Heritage of China", în: *Tripod*, nrs. 3 (1989), p. 39.

[6] Cf. Hans Waldenfels, *Phänomen Christentum. Eine Weltreligion in der Welt der Religionen*, Herder, Freiburg im Breisgau, 1994, pp. 23-30; Ernst Feil, „Zur Bestimmungs-und Abgrenzungsproblematik von «religion»", în: *Ethik und Sozialwissenschaften*, 6, nr. 4 (1995), Vol. 4, pp. 441-514.

[7] *Filosofia religiei*, Beijing, 1950, p. 250.

[8] Paul Tillich, *Dynamics of Faith*, New York, 1951.

nu are nicio religie" este o eroare, întrucât China are o religie tradițională, și aceasta este confucianismul (*rujiao*). Argumentul principal invocat de el este semnificația cerului (*Tian*). Din această perspectivă, confucianismul, afirmă autorul, aparține în mod indubitabil culturii tradiționale chineze[9].

Persistența continuă a religiei/religiilor în spațiul chinez a rămas și rămâne o mare provocare pentru teoriile marxiste privind istoria religiei și religiilor. E vorba, practic, de aceeași provocare pe care a cunoscut-o „ortodoxia" confucianistă în China tradițională. În acest context, nu există decât o singură concluzie: faptul că religia nu dispare, presupune și revendică o nouă analiză a fenomenului religios.

De altfel, începând cu anul 1982, dar mai ales după 1985, religia a început să fie privită și cercetată în China în cadrul domeniului culturii. Caracterul preponderent cultural al religiei este subliniat de către Zhuo Xinping: „Legat de reforma și deschiderea prezentă a Chinei spre lume, știm exact că dialogul în domeniul tehnicii și științelor naturii este cel mai facil, pe când dialogul politic rămâne cel mai important, alături de cel ideologic, care este cel mai dificil. Însă, a sosit totuși timpul pentru acest dialog atât de dificil."[10]

Conceptul potrivit căruia religia trebuie privită ca un fenomen cultural se detașează realmente de vechile teorii privind religia/ religiile Chinei. Acest fapt va contribui, indiscutabil, la o aprofundare a dialogului dintre religie și cultură în acest atât de important spațiu geografic și spiritual.

---

[9] Cf. Roman MALEK, „Konfuzianismus als Religion. Neue Einsichten von Ren Jiyu", în: *China heute*, 15 (1996), pp. 55-58.

[10] Zhuo XINPING, „Theorien über Religion im heutigen China", în: *China heute* 7 (1988), p. 79; cf. Leonard SWIDLER, „What Christianity Can Offer Asia - especially China in the Third Millennium", în: *Ching Feng*, 37 (1994), pp. 111-146.

I.8. Nihilismul şi destinul culturii occidentale

Conceptul de nihilism este unul foarte complex. Cu toate acestea, el vizează în primul rând anumite ideologii ale secolului al XIX-lea, având ca obiect valori sociale particulare sau, în cazul lui Nietzsche, toate valorile civilizației occidentale. În viziunea filosofului german, valorile civilizației occidentale, reprezentate de tradiția platonician-creștină, nu trebuie doar criticate, ci și substituite, întrucât ar fi expresia unui nihilism profund. O trăsătură specifică tuturor nihilismelor particulare o reprezintă nu numai reducerea până la anihilare a unui sistem cultural dat, ci a tot ceea ce, în cadrul oricărui sistem, asigură supraviețuirea lumii în care trăim. O formă cu totul specială de nihilism o reprezintă dualismul religios, dar mai ales dualismul care socotește trupul sau lumea în întregul ei ca pe ceva esențialmente decăzut, corupt, rău. În fapt, este vorba de o formă de „nihilism religios" care pendulează undeva între „aproape nimic" și un „nimic absolut"; un nihilism prezent în dualismul din gnosticism, maniheism, bogomilism, catharism sau în anumite curente ale Cabalei[1].

Reflectând profund asupra sentinței lansate de Nietzsche, conform căreia „Dumnezeu a murit" pentru civilizația

[1] Vezi Gershom SCHOLEM, „Der Nihilismus als religiöses Phänomen", în: *Eranos Jahrbuch*, 43, Leiden, 1977.

occidentală, un alt filosof german, Martin Heidegger, a sugerat că „destinul" culturii occidentale are o trăsătură care îl deosebește de toate celelalte culturi, în sensul că destinul Occidentului s-ar identifica întru totul cu nihilismul însuși. Totodată, afirmă Heidegger, destinul culturii occidentale ar exercita o influență foarte mare asupra tuturor culturilor, pentru că că le atrage spre universul său inconfundabil[2]. Este și motivul pentru care multă lume s-a întrebat și se întreabă dacă, într-adevăr, nihilismul reprezintă o expresie exclusiv a culturii occidentale sau chiar destinul acesteia.

La rândul său, P. Clastres subliniază că nihilismul nu este altceva decât o „rezervă" permanentă a culturii, probabil a fiecărei culturi, utilizabilă doar atunci când în viața umanității și percepției religioase se produc mutații profunde[3].

De altfel, acesta este un argument folosit și de psihosociologi, care arată că instrumentul puternic al nihilismului intervine în viața societății ca și în cea a individului în momentul în care acesta se află în situația unei schimbări radicale, în fața unei „schimbări de statut". Departe de „a reprezenta o caracteristică exclusiv occidentală, subliniază I.P. Culianu[4], nihilismul este un instrument aparținând Occidentului, ca și culturilor din afara acestuia. Rămâne încă de lămurit în ce sens nihilismul a grevat într-o mai mare măsură istoria civilizației occidentale decât pe aceea a altor civilizații. Desigur, atunci când vorbim despre cultura occidentală, ne referim la acel ansamblu de

---

[2] Vezi Martin HEIDEGGER, *Santieri interroti*, trad. it. Pietro Chiodi, Firenze, 1968, p. 191 sq., apud Gianpaolo ROMANATO, Mario G. LOMBARDO, Ioan P. CULIANU, *Religie și putere*, Polirom, Iași, 2005, p. 209.

[3] Vezi Pierres CLASTRES, *La societé contre l'État. Recherches d'anthropologie politique*, Paris, 1974, pp. 183-184.

[4] G. ROMANATO, M.G. LOMBARDO, I.P. CULIANU, *Religie și putere*, p. 214.

norme a căror istorie s-a plămădit din fuziunea între învățătura creștină, cultura romană și legea mozaică. Acestea sunt cele trei componente principale care au configurat Occidentul de-a lungul istoriei sale.

Apariția creștinismului coincide, nu întâmplător, cu proliferarea nihilismului în toate formele și practicile. La acea vreme, așa cum am spus, nihilismul era reprezentat de religia gnostică. La rândul său, gnosticismul apare și se dezvoltă în acest climat de luptă a evreilor împotriva dominației romane. Simon Magul, contemporan al apostolilor, este considerat, în general, primul gnostic. După căderea Templului (70 d.Hr.) apare o bogată literatură gnostică „populară" sau vulgară, mai cu seamă în Egipt și, probabil, în Siria. Abia când Biserica creștină se consolidează, când creștinismul devine o religie de stat, curentul nihilist este viguros stăvilit. În același timp, gnosticismul, care contaminase creștini precum Marcion, a fost tot mai puternic respins până în momentul în care a ajuns să dispară aproape complet din viața publică.

Cu mult mai târziu, în secolul al XVI-lea, Reforma, așa cum subliniază Culianu[5], nu va fi altceva decât o „reluare a nihilismului". Așa își explică acesta de ce Nietzsche, în ultimele sale opere, a lansat violente invective împotriva lui Luther. În viziunea sa, Reforma n-a făcut altceva decât să apară într-un moment în care un proces îndelungat luase deja sfârșit; practic, ea a obstrucționat ideologia Renașterii și a anulat rezultatele unei lungi perioade din istoria civilizației occidentale. Pentru filosoful german, reforma Bisericii a fost provocată de apariția protestantismului care este, spune el, de două ori vinovat, întrucât a condus la o reorganizare a Bisericii din care aceasta a ieșit

[5] G. Romanato, M.G. Lombardo, I.P. Culianu, *Religie și putere*, pp. 220-221.

fărâmițată, dar mai puternică decât înainte; și, în același timp, pentru că a recufundat Occidentul în climatul nihilist al începuturilor Evului Mediu, care abia fusese depășit de Renaștere.

Nihilismul pus în mișcare pe la sfârșitul secolului al XVIII-lea de romantici a ajuns să proclame „moartea lui Dumnezeu", culminând în mesajul pe cât de sumbru, pe atât de blasfemiator al lui Nietzsche: „Dumnezeu a murit! Dumnezeu a murit! Bisericile vor deveni criptele lui Dumnezeu". Așa cum a subliniat Heidegger, Nietzsche a transformat nihilismul în destin al istoriei Occidentului, întrucât efectul nihilismului nietzschean a reprezentat o consolidare și mai puternică a spiritului secularizat al capitalismului lumii occidentale. În mod paradoxal, la aceasta a contribuit și lunga tradiție occidentală a utopismului. Se pare că, în fond, utopia reprezenta alternativa nihilismului, ca opoziție a ceea ce trebuie construit la ceea ce trebuie distrus. Așa cum demonstrează Hans Jonas[6], utopismul este masca cea mai perversă a nihilismului, comparabilă cu cea a demonului perfid care se travestește în înger bun.

Este adevărat, Nietzsche nu a avut urmași ideologi de talia sa, dar ideile sale acționează în cultura occidentală pe căi imprevizibile până astăzi. Un exemplu concludent îl reprezintă „Școala de la Frankfurt" care, într-un context cu totul diferit, a sesizat faptul că lumea occidentală tinde tot mai mult să transforme totul în marfă, să reducă totul la dimensiunea economică absolut secularizată, în care valorile umane nu-și mai găsesc niciun loc. Deși pe căi diferite, unul dintre cei mai populari filosofi din Frankfurt, Marcuse, ajunge la concluzii similare celor ale lui Nietzsche. El este convins de faptul că trăim într-o

[6] Vezi Hans JONAS, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Insel Verlag, Frankfurt am Main, 1979.

„societate bolnavă" și că singurul mod de a rămâne cât de cât sănătoși este să fim „în dezacord" cu ea[7].

Din păcate, astăzi mai mult ca oricând, așa cum remarcă I.P. Culianu[8], tradiția religioasă nu mai reușește să-și exercite forța integratoare și compensatorie într-un Occident atât de secularizat. Nihilismul, acest „oaspete neliniștitor", cum îl numește el, „a invadat din nou casa omului". Dezbrăcat de tot ceea ce îl transcende, omul apare, poate pentru prima dată în istorie, singur și lipsit de apărare în fața forțelor oarbe ale instinctului și agresivității. Și totuși, regretatul istoric al religiilor păstrează un anume optimism, sperând că, la timpul cuvenit, „religia viitorului", aceea fără de care umanitatea ar putea chiar să se autodistrugă, va ști să găsească „tonurile și mijloacele pentru a lansa mesajul de care va fi nevoie".

[7] Herbert MARCUSE, „L'aggressività nella società industriale sviluppata", trad. it., în: Donald R. CUTLER (Ed.), *La religione oggi*, Milano, 1972, pp. 335-336; apud G. ROMANATO, G. Mario LOMBARDO, I. P. CULIANU, *Religie și putere*, p. 237.

[8] *Religie și putere*, pp. 239-240.

I.9. Biserica a umanizat cultura prin credinţă

Încă din primele secole, Biserica s-a străduit să deschidă un spațiu de dialog, în adevăr și în iubire, cu ceea ce se cheamă cultura sau culturile profane. Temeiul în demersul ei a fost totdeauna Însuși Iisus Hristos, Care Și-a asumat realitățile culturale ale mediului și epocii Sale. La fel au procedat și Sfinții Apostoli care au continuat să intre în contact cu lumea și culturile timpului lor. Desigur, fără a fi scutiți de unele neplăceri. Exemplul cel mai important îl reprezintă Apostolul Pavel, evanghelizatorul culturilor păgâne, obligat să se confrunte cu ideile, concepțiile și legile după care se conduceau sau erau conduse comunitățile în mijlocul cărora el aducea mărturia creștină. În *Epistola întâi către Corinteni*, apostolul subliniază marea dificultate pe care o întâmpină în activitatea lui misionară, constând în divergența culturală dintre mediul elenistic și cel biblic, asigurat de cultura iudeo-palestiniană.

Monahii occidentali au reușit să pună în valoare patrimoniul științific și literar moștenit din antichitatea greco-latină. În mănăstirile medievale, credința nu făcea altceva decât să umanizeze cultura, iar raţiunea se afla în slujba unei viziuni generale și constructive a omului

Gândirea greacă nu voia să rețină din Evanghelie decât ceea ce era fondat pe raţiune, iar restul era respins, dar în

principal miezul credinței creștine, adică Învierea lui Hristos și tot ceea ce este legat de răstignirea pe cruce. În această situație, Sfântul Pavel s-a confruntat în acest spațiu cu un mare risc, și anume acela de a evanghheliza doar superficial. Persistența curentelor gnostice din secolul al II-lea d. Hr. este un argument indubitabil în acest sens. Mai mult, în interiorul regiunilor prea puțin sau prea rapid convertite la creștinism, păgânismul antic supraviețuise și putea să se exprime din nou sub diferite forme. Nu mai departe, în societățile noastre postmoderne reînvie o gnoză insidioasă, iar continentul african își păstrează tradițiile animiste sub o cultură creștină autentică.

Mesajul Evangheliei a pătruns din interior cultura greco-romană, convertindu-i valorile, convingerile intelectuale și comportamentele politice, prin introducerea unei noi relații între oameni și Dumnezeu, ca și între om și semenii săi. Și totuși a supraviețuit o religiozitate sincretistă, camuflată, din păcate, chiar sub un strat evanghelic. Perioada în care trăim, din păcate, cunoaște o revigorare a acestui sincretism religios, marcat de reîntoarcerea unui sacru difuz, dezordonat, destructurat. Scepticismul raționalist moștenit de la gândirea greacă a făcut loc încetul cu încetul unei credulități în materie de credință, cu intruziuni ale unor practici legate de ocultism, magie, astrologie, de toate lucrurile pe care *Sfânta Scriptură* le respinge, întrucât neagă libertatea omului.

Credincioșii, însă, au știut încă din primele veacuri ale Bisericii creștine să se opună religiozității neopăgâne. În locul a ceea ce grecii numeau paideia, adică educația în sensul nobil al culturii lor, Biserica a pus persoana și mesajul Fiului lui Dumnezeu întrupat. Așa se face că, începând cu sfârșitul

secolului al IV-lea d.Hr., credința în Hristos s-a constituit în miezul și nucleul culturii vechiului Imperiu Roman.

Scrisoarea către Diognet, din secolul al IV-lea, demonstrează că, în fapt, creștinii din acea perioadă nu se deosebeau de concetățenii lor prin niciun fel de semne particulare: purtau aceleași veșminte, se supuneau acelorași legi, vorbeau aceeași limbă. Tocmai faptul acesta le-a permis să convertească treptat cultura dominantă, adăugându-i totodată marile virtuți ale creștinismului: respectul față de persoana umană, protejarea celor săraci și nevoiași. Incontestabil, credința creștină și-a pus amprenta în această perioadă în mod evident asupra culturii. Să ne gândim, de pildă, la ceea ce au realizat călugării din Răsăritul și Apusul creștin. Moștenitori ai monahismului răsăritean cultivat pe pământ latin, mai ales de către Sfântul Ioan Casian, monahii occidentali au reușit, alături de cei răsăriteni, să pună în valoare patrimoniul științific și literar moștenit din antichitatea greco-latină. În mănăstirile medievale, credința nu făcea altceva decât să umanizeze cultura, iar rațiunea se afla în slujba unei viziuni generale și constructive a omului. Transformarea individului în persoană și a societății europene în comunitate spirituală este meritul exclusiv al monahismului creștin.

Occidentul medieval a fost un exemplu unic de relaționare între credință și cultură. Evul Mediu este expresia cea mai concludentă a mesajului lui Hristos în lume. În această perioadă, credința creștină s-a constituit, realmente, în temeiul culturii profane. Așa se explică faptul că, între secolele X-XIII, creștinismul a exercitat o mare influență asupra istoriei occidentale prin bogăția ofertelor sale intelectuale, religioase și estetice. Cultura Evului Mediu ar fi de neînțeles

fără o referire la religios. Mai mult chiar, orice tradiție culturală europeană ar rămâne obscură fără o cheie de lectură mai întâi spirituală și religioasă. A amputa cultura de dimensiunea ei religioasă înseamnă a-i mutila omului propria memorie, care nu este altceva decât izvor de imaginație creatoare, atât la nivelul omului ca persoană, cât și la nivelul populațiilor sau popoarelor.

I.10. Secolul Luminilor revendică totala separare între Dumnezeu şi om

După gândirea medievală, care vorbea mai întâi de Dumnezeu, iar apoi de om, cultura occidentală, începând cu cea de-a doua jumătate a secolului al XV-lea, a inversat raportul: mai întâi omul, şi apoi Dumnezeu. În perioada de trecere de la Evul Mediu la Renaştere, iar apoi la modernitate, mesajul asupra vieţii, omului şi universului nu-şi propunea să scoată în evidenţă neapărat cauza lucrurilor, cât mai ales modul lor. Civilizaţia lumii moderne nu a uitat niciodată că *Biblia* nu ne învaţă modul cum „funcţionează cerul", ci modul cum se ajunge la cer. În această perioadă, un antagonism între ştiinţă şi credinţă era fără sens. Amândouă nu erau altceva decât o căutare a adevărului, însă în registre diferite[1].

Secolul al XVIII-lea şi întreaga epocă a „luminilor", dar în special filosofii şi enciclopediştii francezi, au exercitat o influenţă absolut nefastă asupra creştinismului occidental. Pentru prima dată în istoria intelectuală a Occidentului, a fost revendicată separarea totală între cetatea lui Dumnezeu şi cetatea oamenilor. Societatea europeană din secolul al XVIII-lea a cunoscut o bulversare mentală şi morală neîntâlnită până

---

[1] Vezi Cardinalul Paul POUPARD, *Credinţă şi cultură. La cumpăna dintre milenii. Convorbiri cu Patrick Sbalchiero*, trad. rom., Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuş, 2006, p. 56.

atunci. Paul Hazard a ilustrat-o magistral în cartea sa consacrată Crizei conștiinței europene (1680-1715). Firește, marea majoritatea a europenilor din acea vreme a rămas puternic atașată de creștinism, valorile și practicile sale, însă în același timp se produce o evidentă ruptură între creștinismul tradițional și elitele vremii.

Aruncarea unei priviri raționale asupra lumii devenea incompatibilă cu un demers al credinței. Pe de altă parte, elitele intelectuale, cel puțin parțial, aveau sentimentul că Evanghelia își pierdea savoarea ei filosofică. Finalmente, religia și rațiunea s-au transformat în adversare, conform cunoscutei sintagme din perioada iluministă: „Lumina rațiunii îndepărtează tenebrele credinței".

Concepția biblică a devenirii omului, de la *Geneză* până la *Apocalipsă*, a fost totalmente bulversată. Istoria mântuirii a fost substituită de o aventură socială golită de orice semnificație religioasă. Omul devine, în parcursul său, eliberat de orice condiționare religioasă și spirituală. În acest context, cultura noastră „orfană de un Dumnezeu creator" este ispitită să inventeze, prin propriul demers, noi concepții eronate despre univers, cum ar fi: materialismul, deismul, dualismul sau maniheismul, gnosticismul, neopanteismul ș.a.m.d.

Din perspectiva pozitivismului și marxismului, dialogul dintre Dumnezeu și lume trebuia să lase locul monologului omului repliat pe scepticismul său angoasat. Karl Marx și emulii săi susțineau, sus și tare, că omul trebuie să-și construiască viitorul doar prin propriile forțe. Eliberarea omului nu poate fi realizată decât prin emanciparea de propriul trecut cultural și printr-o accedere într-un fel de paradis terestru, aici și acum, pe pământ. Anumiți specialiști au

interpretat această ideologie printr-o formulă *sui generis*, „biblism comunist", în sensul că, în regimul marxist-leninist, viitorul imaginar nu face altceva decât să se modeleze pe un trecut mitic[2]. Ceea ce este foarte important este că, în sfârșit, mai devreme sau mai târziu, s-a înțeles că, în fapt, ideile lui Marx n-au făcut altceva decât să epuizeze ideologia utopistă a progresului, elaborată de iluminiști, dezvoltată de romantism și amplificată de pozitivism.

[2] Vezi Alain BESANÇON, *Le Malheur du siècle. Sur le communisme, le nazisme et l'unicité de la Shoah*, Fayard, Paris, 1998, pp. 108 sq., 79.

II
RELIGIE ŞI FILOSOFIE

II.1. Teologia și filosofiile

Multă vreme, de-a lungul istoriei, filosofia a fost considerată o „slujnică a teologiei" (*ancilla theologiae*). Era în perioada în care teologia însemna un fel de regină a tuturor științelor, oferind sau încercând să ofere răspunsuri privind toate tainele universului, în baza Revelației lui Dumnezeu. Mult mai târziu, însă, începând în special cu epoca Luminilor, rând pe rând, științele, indiferent de profilul lor, s-au detașat de teologie și religie, în general, devenind științe autonome. Totuși, după o așa de lungă vreme, în lumea de azi, când e atâta nevoie de dialog, de apropiere, de interdisciplinaritate, de interconexiuni pe diverse planuri, se resimte acut nevoia nu a întoarcerii științelor sub umbrela teologiei sau a religiei, cât mai ales a reîntâlnirii lor, a intrării lor în dialog. E și cazul teologiei, credinței creștine și filosofiei.

La nivelul cel mai de jos, filosofia reprezintă o formă de gimnastică intelectuală, care ajută la exersarea gândirii. Acest lucru nu este deloc rău. Unii se plâng de faptul că filosofia nu duce nicăieri, iar acuzația nu este cu totul nejustificată. Multe curente filosofice au sfârșit în fundături; totuși, studierea lor ne arată cel puțin unde se află aceste drumuri blocate.

Însă, importanța filosofiei nu se sfârșește aici. De pildă, cercetarea istoriei filosofiei este asemenea unui exercițiu de navigație, în sensul că te ajută să descoperi unde te afli.

Cercetând diferitele curente filosofice și comparându-le cu învățătura creștină, poți afla cu exactitate poziția pe care te găsești, cel puțin din perspectivă intelectuală. Firește, acest lucru nu e valabil doar pentru creștin, ci pentru oricine. Cunoașterea istoriei ideilor te ajută deseori să înțelegi unde conduc ele. Existențialismul individualist al lui Kierkegaard din secolul al XIX-lea s-a dorit inițial un fel de salvator al creștinismului de ravagiile idealismului, dar finalmente a condus și el la o sărăcie a credinței. Pentru un creștin autentic, importanța filosofiei e conferită, în principal, de modul în care aceasta îl ajută să privească și să perceapă creștinismul în perspectivă. Credința creștină nu este o formă a platonismului, idealismului, existențialismului etc. Prin urmare, valoarea creștinismului depinde de valoarea credinței în Iisus Hristos, în revelația biblică și în tot ceea ce implică ele.

Dialogul dintre teologie și filosofie, ca entități distincte, e absolut necesar; mai puțin o asociere prea intimă a creștinismului cu o anumită filosofie. R. Bultmann considera, de pildă, existențialismul lui Heidegger drept temeiul filosofic al creștinismului, iar, cu mai bine de un secol în urmă, acest fundament era socotit a fi o formă de idealism, privit ca *singura* temelie filosofică posibilă a credinței creștine. Ca să nu mai vorbim de faptul că, mai demult, creștinismul a fost asociat cu aristotelismul, platonismul sau neoplatonismul, dar de fiecare dată s-a trezit reprezentat de idei străine lui. Mai devreme sau mai târziu, filosofia, care la început se arăta foarte promițătoare, s-a dovedit a fi insuficientă.

Uneori se întâmplă ca un teolog să împărtășească pe deplin o anume filosofie, să fie chiar orbit de o anumită idee, socotind-o un fel de cheie universală, care oferă toate

răspunsurile. Un exemplu în acest sens îl reprezintă ideea lui Schleiermacher privind esența religiei ca *sentiment al dependenței absolute*. Pentru Schleiermacher, această idee – de altfel, nimic altceva decât un element al experienței religioase – devine o unitate de măsură pentru evaluarea întregului adevăr religios. Faptul acesta l-a împiedicat pe filosoful german să recunoască multe alte lucruri fundamentale pentru creștinism, lăsându-l prizonier unui crez cu totul sterp.

Singura opțiune valabilă în relația cu filosofia profană pentru creștinism este aceea de a elabora o filosofie a religiei creștine pe baza Revelației și a experienței practice a creștinului în relația sa cu Dumnezeu. Nu e vorba nici pe departe de o transformare a mesajului creștin într-un fel de filosofie ezoterică. Oamenii se întâlnesc cu Dumnezeu prin Evanghelia prezentată de Biserică și nu prin mijlocirea unor argumente confuze. Nu toată lumea are acces spre filosofie. Oricine poate fi sau deveni un foarte bun creștin chiar dacă nu posedă o pregătire intelectuală deosebită, chiar dacă nu înțelege în profunzime esența lucrurilor și realităților din jurul său.

La fel de bine, problema aceasta poate fi pusă și dintr-o altă perspectivă. Creștinismul trebuie să aibă capacitatea de a-și justifica menirea și rostul prin sine însuși, iar credința în Dumnezeu trebuie să izvorască din experiența personală a lui Dumnezeu, prin mijlocirea Evangheliei lui Hristos, ci nu fiind dependentă de argumente ipotetice abstracte venite din exterior. Nu de puține ori, în trecut, apologetul creștin s-a așezat în banca școlarului care știe cum trebuie să arate teorema, dar pentru că nu a urmat linia corectă a demonstrației, a fost obligat s-o inventeze. În viitor, filosofii

creștini trebuie ori să fie pregătiți să justifice mărturia creștinismului printr-o analiză convingătoare a Revelației creștine, ori să renunțe definitiv la argumentele filosofiei.

În Evul Mediu, Anselm de Canterbury lansa următoarea sintagmă: *Credo ut intelligam* („Cred pentru a înțelege"). În cei o mie de ani care s-au scurs de atunci au existat multe voci care au contestat punctul de vedere al lui Anselm. Privind, însă, lucrurile retrospectiv, abordarea fundamentală a lui Anselm pare corectă, pentru că nu poți niciodată dovedi ceva înainte de a crede, ci doar pe baza propriei credințe poți vedea și experimenta adevărul. Doar atunci când crezi în adevăr, îl poți experimenta și descoperi. E știut faptul că cineva poate constata anumite lucruri din afară, dar le percepe exclusiv din exterior, le vede de la distanță. Atât în trecut, cât și în prezent, au existat multe dezbateri, în cadrul cărora s-a încercat să se discute despre Dumnezeu la modul abstract, unele dintre aceste discuții devenind inutile. Filosoful sceptic, care condamnă irevocabil limbajul religios ca fiind lipsit de sens, având multe prejudecăți, vorbește în fapt aiurea, fie și pentru simplul motiv că nu s-a pus în situația teologului sau a celor care folosesc limbajul religios.

Aceasta nu înseamnă că filosofia, în relația sa cu religia și teologia, nu-și are importanța ei. Marele merit al filosofiei secularizate este acela de a-i stimula pe teologi să-și reevalueze pozițiile. Provocările îndreptate împotriva vechilor argumente privind existența lui Dumnezeu i-au convins pe unii să se întrebe, cel puțin, care sunt temeiurile solide pe baza cărora credem în Dumnezeu. Pe de altă parte, atacurile pozitivismului logic și ale scepticismului analizei lingvistice i-au determinat pe unii gânditori creștini să examineze, în

continuare și într-un mod nou, natura Revelației și rolul pe care-l joacă limbajul și comunicarea în creștinism.

În concluzie, nu trebuie să ne lăsăm impresionați, dintr-o anumită naivitate, de prea marea ofertă a sofismelor intelectualiste, grăbindu-ne să ne înfruptăm din ultima filosofie la modă, după cum nici să ne panicăm, așa cum se întâmplă în cercurile mai fundamentaliste nu prea sofisticate. Nu avem nevoie de nimic altceva decât de echilibru, evaluând totul din perspectiva experienței și credinței creștine dintotdeauna.

II.2. Neoplatonismul din gândirea creştină şi filosofia modernă

Profesat de școala filosofică dominantă a Imperiului Roman târziu, neoplatonismul n-a fost altceva decât o dezvoltare a doctrinei metafizice și religioase a lui Platon de către personalități care au dovedit o cultură și un rafinament intelectual de excepție (Plotin, Porfir, Iamblichos, Proclus etc.). Este și motivul pentru care, de-a lungul istoriei, influența sa a fost resimțită, între altele, de gândirea și filosofia creștină, de filosofia arabă și chiar de filosofia modernă.

La sfârșitul Antichității, de pildă, în Răsărit, anumiți scriitori bisericești de limbă greacă, formați în spiritul școlii neoplatonice, cum ar fi Nemesios (c. 390), s-au dovedit a fi mari adversari ai materialismului epocii următoare. Tot la fel, în Apus, Fericitul Augustin, profund influențat de platonism și familiarizat cu Plotin, pe care îl citise într-o traducere latină, s-a situat pe aceeași poziție. Marele câștig a fost, desigur, acela de a face cunoscute gândirii europene elementele anumitor concepții metafizice elaborate de școala neoplatonică, considerată ultima școală de filosofie „independentă". Europa occidentală a trebuit să mai aștepte secole bune până ce s-a ajuns la înfiripparea unei mișcări intelectuale bine închegate și la construirea unor instrumente noi și proprii, într-un spațiu atât de sensibil ca acela al culturii și filosofiei. Între timp, elementele de cultură

ce au mai rămas au fost transmise de către neoplatonicieni sau de către autorii influențați de aceștia.

Un prim exemplu în această privință îl reprezintă Boethius (480-524), reprezentant al neoplatonismului eclectic de factură morală, motiv pentru care biografii săi îl amintesc ca pe un om de profundă omenie, ajutând pe săracii Romei sau intervenind pe lângă rege în favoarea țăranilor oprimați. Atunci când nu se mai afla în grațiile regelui Teodoric, a scris *De consolatione philosophiae* („Despre consolarea filosofiei"), din care se observă limpede că, deși era, cu siguranță, creștin după botez, totuși profesa filosofia păgână, nefăcând nici cea mai mică aluzie, în vreun loc, la revelația creștină. O influență cu mult mai serioasă, pe aceeași linie, resimțită până în Occident, se regăsește în operele atribuite autorului cunoscut sub numele de Pseudo-Dionisie Areopagitul. Este vorba de un corpus teologic și filosofic la care se face referire, pentru prima dată, în anul 553, la Constantinopol, în contextul disputei monofizite. Având în vedere că aceste lucrări poartă amprenta unor idei specifice școlii lui Proclus (411-485), în prezent se susține că au fost scrise de către un platonician creștin format la școala atenian㠂. Nu este exclus ca adevăratul Dionisie să fi participat chiar la cursurile lui Proclus, întrucât se știe că nu toți cei care participau la prelegerile sale erau discipolii săi în filosofie[1].

Mult mai târziu, primul mare gânditor scolastic, mai mult filosof decât teolog, Ioan Scottus Eriugena (810-877), a fost și el influențat de formele de gândire neoplatonică pe care le-a cunoscut prin Pseudo-Dionisie Areopagitul, ale cărui opere le-a tradus în latină la cererea regelui Carol Plешuvul. De altfel, el este cel dintâi gânditor apusean care se

1 *Vita Procli*, 38.

întâlnește cu gândirea patristică greacă, pe care va încerca să o transpună în canoanele gândirii apusene. Lucrarea care l-a făcut celebru, însă, a fost *De divisione naturae*, scrisă între 862-866, în cinci cărți, sub formă de dialog. Aici, el încearcă să interpreteze învățătura creștină și gândirea Fericitului Augustin în contextul învățăturilor lui Pseudo-Dionisie Areopagitul și al filosofiei neoplatonice. Din acest motiv, unii critici ai săi l-au acuzat de panteism, iar mai târziu, în 1225, papa Honorius al III-lea a hotărât ca lucrarea să fie arsă.

Sfârșitul secolului al XII-lea și începutul secolului al XIII-lea au coincis cu o adevărată „revoltă" atât în mișcarea filosofică, cât și în cea religioasă. În filosofie, abstracțiile intelectuale ale neoplatonismului și, în particular, abstracția „materiei", au devenit fundamentul unui panteism naturalist revigorat. Ideile de „absorbire" sau de „nemurire" impersonală, autentic orientale în spirit, au exercitat, probabil, o atracție speculativă deosebită pentru asceții contemplativi ai Europei.

Idei sau rezonanțe neoplatonice se regăsesc până și în opera lui Dante, linia lor de proveniență mergând înapoi, până la învățătura lui Proclus. Foarte interesantă este identitatea fundamentală dintre concepția poetului despre viziunea beatifică și viziunea lumii inteligibile, așa cum e prezentată de Plotin. Și tot la fel de interesantă este importanța pe care i-o conferă Dante concepției speculative privind emanația. Faptul că principiul prim rămâne în sine însuși în timp ce produce ceea ce îi urmează în ordinea ființei este afirmat de către poet în termeni care vor fi provenind, probabil, direct de la Plotin sau Proclus, așa cum rezultă mai ales din cântul al XXIX-lea din *Paradisul*.

După apariția umanismului, primul sistem antic însușit în privința conținutului a fost platonismul. Totuși, deși l-a citit pe Platon, Academia din Florența a făcut-o prin ochii neoplatonicienilor. Marsilio Ficino, după ce l-a tradus pe Platon în latină, a făcut același lucru cu *Enneadele* lui Plotin, în anul 1492. La rândul lor, platonicienii Renașterii timpurii erau creștini doar într-un sens general, pentru că gândirea lor purta o profundă amprentă neoplatonică. Credința în magie și în astrologie a continuat și în secolele următoare.

Deși exemplele pot continua, ecourile filosofiei neoplatonice se resimt cel mai pregnant în cele două ontologii, de altfel cele mai originale și tipice din timpurile moderne, respectiv cea a lui Spinoza și cea a lui Leibniz; oricât de mult ar datora aceste opere noilor dezvoltări din știință și din teoria cunoașterii, ambele sunt exprimate prin intermediul concepțiilor metafizice ce au fost formulate în ultima perioadă a gândirii antice. Panteismul lui Spinoza și monadismul lui Leibniz nu sunt doar presupuse de doctrina neoplatonică, ci chiar primesc o formulare clară ca aspecte diferite ale acesteia. Dacă, așa cum afirmă unii critici moderni, cele două concepții nu sunt, până la urmă, total antagonice și ireconciliabile. Probabil că răspunsul/soluția se află tot la Plotin.

II.3. Evoluţia iluminismului filosofic

În perioada de sfârșit a secolului al XVIII-lea, multe minți luminate din Europa, dar mai ales din Germania, au fost copleșite de spiritul iluminist și Revoluția Franceză (1789); au fost cuprinși de entuziasm nu doar Kant, Jacobi, Fichte, ci și Klopstock, Herder, Wieland, Novalis, Schlegel. Schiller a fost declarat chiar cetățean de onoare al orașului Paris. Însă, nu peste multă vreme, la Paris a fost instaurată dictatura revoluționară iacobină, evenimentele ulterioare conducând la o diminuare a simpatiei pentru revoluția și idealurile ei în sine. E vorba, în principal, de asasinatele din septembrie 1792, de execuția regelui Ludovic al XVI-lea în ianuarie 1793, ca și de execuțiile în masă a mii de oameni în timpul lui Robespierre. Este și motivul pentru care, așa cum au făcut-o mai înainte Herder, Schiller, Klopstock și alții, acum cei care condamnă teroarea iacobină sunt Hegel, Schelling și Hölderlin, fără a renunța, în schimb, la idealurile revoluției.

Fiind preocupat de atitudinea omului religios în fața noului curent încă din vremea în care frecventa gimnaziul la Stuttgart, iar apoi teologia la Tübingen, Hegel se întreba mereu: cum ar putea să participe și să perceapă un om obișnuit această nouă epocă, „a luminilor"? O filosofie raționalistă și abstractă este insuficientă, își spunea el; e nevoie, categoric, de religie. Atitudinea lui Hegel față de religie este una critică, o

atitudine specifică pentru orice iluminist german. Totuși, spre deosebire de mediul revoluției franceze, critica religioasă a lui Hegel nu vizează nici pe departe demontarea sau demonizarea religiei, cât mai degrabă compatibilizarea ei cu societatea modernă, înscrierea ei pe un alt traiect, în sensul de a deveni o adevărată „religie populară". Evident, acest lucru era în contradicție totală cu spiritul revoluției franceze.

Încă de pe la sfârșitul șederii sale în Tübingen, Hegel a înțeles tot mai bine limitele epocii Luminilor. Se întreba în permanență: „Cum se poate crea o religie a poporului?", după care răspundea: ea trebuie, într-adevăr, „să se bazeze pe rațiunea generală", dar, în același timp, nu trebuie excluse fantezia, inima și simțurile. Raportându-se la raționalism, el spune: „Iluminarea minții te face, într-adevăr, mai inteligent, dar nu mai bun". Prin faptul că respinge orice „tradiție irațională", Hegel este iluminist; pe de altă parte, însă, respinge orice „rațiune tradiționalistă", dovedindu-se cu atât mai iluminist. Pentru el, mai important decât orice iluminism, raționalism sau altceva, este „înțelepciunea", care înseamnă „plinătatea sufletului".

În fapt, filosofia hegeliană, sub influența iluminismului, n-a făcut altceva decât să faciliteze trecerea dinspre „deismul iluminist" spre o filosofie panteistă. E vorba de o nouă percepție a realității Divinului, care se regăsește, în principal, cu mult înainte, în filosofia lui Spinoza, probabil unul dintre filosofii și gânditorii religioși cei mai controversați ai epocii moderne timpurii. În viziunea lui Spinoza, Dumnezeu este inseparabil de Univers: Dumnezeu Se află în lume și lumea în Dumnezeu. Natura este o formă în care Dumnezeu există și Își manifestă existența Sa; la rândul ei, conștiința umană este o modalitate

prin care Dumnezeu Își exprimă propriile gânduri. Sinele individual și toate lucrurile finite nu sunt, potrivit lui Spinoza, substanțe de sine, ci doar modificări ale uneia și aceleiași Substanțe. Întrebarea pe care ne-o punem este, desigur, dacă acest „Dumnezeu", prezent în toate, este pur și simplu un Dumnezeu imanent sau unul transcendent? Răspunsul nu poate fi decât unul singur: „Dumnezeul" lui Spinoza, impersonal cum este, nu poate fi creatorul lumii, iar întrebarea pe care i-o adresau contemporanii era una absolut justificată: „Este acest Dumnezeu Dumnezeul lui Avraam, Isaac și Iacob?". Filosoful Spinoza a continuat însă să-L reducă pe Dumnezeu la o creație identică cu Dumnezeu.

Reprezentând cu multă vreme înainte panteismul etico-ontologic, Spinoza n-a reușit să fondeze o școală europeană, care să împărtășească această filosofie, dar a creat un curent, un curent „spinozist", care pornește de la ideea că Dumnezeu nu Se află mai presus de om, în afara lui, cât mai degrabă în el însuși. În consecință, potrivit tezei lui Spinoza, Dumnezeu este prezent în toate lucrurile, iar acestea, la rândul lor, în El.

În general, Herder, Fichte și Schiller, iar mai apoi Hölderlin, Schelling și, probabil Hegel, în perioada sa de la Tübingen, s-au lăsat influențați de filosofia panteistă a lui Spinoza. Totuși, trei sunt numele care se înscriu, în principal, cel puțin în Germania, pe linia promovării „spinozismului", și anume: Kant, Lessing și Goethe.

În ce-l privește pe Kant, acesta s-a impus mai ales în urma criticii sale privind dovezile referitoare la existența lui Dumnezeu. Dumnezeu nu poate fi obiectul cunoașterii, existența Sa nu poate fi dovedită, erau câteva dintre sloganurile iluminiștilor francezi. În Germania, în schimb, Dumnezeu nu

putea fi încă negat, dar putea fi reinterpretat și contestat în privința atributelor conferite până atunci. „Creatorul cerului și al pământului" de odinioară este asimilat de Kant Divinului sau „Absolutului" universal. Lessing, la rândul său, cu puțin înainte de moarte, așa cum subliniază Friedrich Heinrich Jacobi, s-ar fi declarat și el „spinozist", acceptând ideea existenței unui panteism dinamic în locul unui Dumnezeu personal în sensul Celui iudeo-creștin. Influența religios-panteistă a lui Goethe s-a resimțit, în schimb, mai ales prin intermediul poeziei, sub o formă mai degrabă pietistă, în contrast cu radicalitatea iluminismului francez. Dumnezeu, pentru Goethe, nu este niciun creator, nici arhitect sau diriguitor al lumii. Dimpotrivă, în viziunea sa, Dumnezeu este universul, cauza primordială a tuturor lucrurilor, suportul universal, motiv pentru care, în curând, va fi și acuzat de ateism.

După cum se poate observa, viziunea celor trei, ca și a altora din acea vreme, se înscrie pe linia unei contrareacții față de iluminismul deisto-rațional. Desacralizarea naturii de către științele naturii prin iluminism a fost urmată de desacralizarea ei prin operele lui Herder, Goethe și Hölderlin. Din perspectivă filosofică, acest lucru a căpătat expresie prin operele de mai dinainte ale lui Schelling, în care se subliniază că s-a impus tot mai mult simțul pentru universalitate a tot ceea ce există, aplecarea spre natura înțeleasă ca viață, spre viața înțeleasă ca având o semnificație divină.

Cât despre Hegel, e valabilă, de asemenea, o detașare de spiritul iluminismului, dar și de separația făcută de Kant între Dumnezeu și om. Și el agreează ideea unei unități între Infinit și finit, între Divin și uman, a unei unități între viață și spirit, respectiv Divin. La fel ca Lessing și Goethe, Hegel se detașează

definitiv de deismul dualist, care Îl plasa pe Dumnezeu undeva departe în transcendent, fără a mai avea vreo legătură cu lumea pe care a creat-o. Aceasta nu înseamnă că Hegel a fost panteist, pentru că el nu divinizează lumea empirică, el nu consideră că finitul se pierde în Infinitul divin. Viziunea sa este, mai degrabă, una panenteistă, în sensul că tot ceea ce există, există de fapt în Dumnezeu. Este și motivul pentru care, în descrierea relației dintre Dumnezeu și om, sunt evitate, pe cât posibil, categoriile personale.

II.4. Religia, între metafizică şi postmetafizică

Deşi Europa este marcată de o secularizare tot mai profundă, mulţi sociologi ai religiei confirmă faptul că acest lucru nu va conduce la o sucombare a religiei şi a valorilor religioase în general. Religia va supravieţui, chiar dacă va trebui să renunţe la anumite funcţii[1]. A depăşit faza prognozată de unii ca fiind propriul sfârşit, dincolo de valurile provocate de raţionalismul şi demitologizarea atât de agresive la un moment dat[2].

Filosoful german Jürgen Habermas pune „revenirea" religiei în atenţia societăţii contemporane pe seama crizei pe care o cunoaşte lumea modernă, pe seama unei modernizări eronate, ca şi a conflictului dintre credinţă şi ştiinţă[3]. În mod clar, susţine filosoful, modernitatea a pornit de la nişte premise care pe termen lung nu sunt valabile. S-a crezut, în mod eronat, că societatea şi cultura îşi vor fi luat suficiente, avându-şi propriile fundamente

---

[1] Cf. Winfried GEBHARDT, „Die Transformation der Religion. Signaturen der religiösen Gegenwartskultur", în: *Salzburger Theologische Zeitschrift* 11 (2007), pp. 4-19.

[2] Cf. Regina POLAK (Ed.), *Religion kehrt wieder. Handlungsoptionen in Kirche und Gesellschaft*, Schwabenverl, Ostfildern, 2006.

[3] Jürgen HABERMAS, *Zwischen Naturalismus und Religion*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2005, p. 247 sq.

normative, fără să mai aibă nevoie de vreo altă instanță pentru a fi recunoscute, în afară de propria rațiune autonomă[4]. Permanența religiei într-o lume tot mai secularizată nu trebuie privită ca o simplă realitate socială; din perspectiva culturii modernității, ea înseamnă și o provocare cognitivă, care se justifică „din interior". Tradițiile religioase, dincolo de orice, articulează o conștiință pierdută pe traseul secularizării, cultivă o formă de viață și sensibilități indispensabile oricărei societăți[5].

Din cele mai vechi timpuri, teologia creștină a încheiat un „pact" cu metafizica filosofică; în anumite perioade, acesta a fost atât de strâns, încât creștinismul s-a autopercepput ca o „adevărată filosofie", în sensul gândirii metafizice. Pe de altă parte, această alianță cu metafizica filosofică a ajutat creștinismul să devină o religie universală. Tot la fel astăzi, teologia, aflată uneori într-o stare de „criză", încearcă să se poziționeze în orizontul metafizicii, întrucât, așa cum subliniază W. Kasper, „metafizica este aerul pe care teologia îl poate respira"[6].

Astăzi, există tot mai multe semnale privind o reînnoire a gândirii metafizice, chiar dacă, la fel de bine, sunt multe rezerve în această privință. În acest context, un mare interes se concentrează în jurul ideii dacă teologia, religia în general, va supraviețui, și în ce mod, unei posibile perioade

---

[4] Vezi Jürgen HABERMAS, „Die Moderne – ein unvollendetes Projekt", în: Jürgen HABERMAS, *Kleine Politische Schriften*, I-IV, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1981, pp. 444-464; Jürgen HABERMAS, *Der philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1985.

[5] J. HABERMAS, *Zwischen Naturalismus und Religion*, p. 137.

[6] Walter KASPER, „Zustimmung zum Denken. Von der Unerlässlichkeit der Metaphysik für die Sache der Theologie", în: *Theologische Quartalschrift* 169 (1989), p. 262.

postmetafizice. Pe această linie se înscrie, de pildă, filosoful Kurt Hübner, care este de părere că, astăzi, nu se mai poate vorbi de o împletire a mesajului teologiei cu acela al metafizii, chiar dacă acest lucru a fost posibil atâtea secole. Spre deosebire de odinioară, spune filosoful, astăzi teologia și metafizica nu mai pornesc de la aceeași premisă atunci când vorbesc despre Dumnezeu și lume. Când odinioară se întâmpla acest lucru, exista o simbioză între cele două, în sensul că metafizica filosofică ajuta teologia să gândească împreună existența lui Dumnezeu și existența lumii[7]. Pe acest fundament, teologia a reușit să explice cuvântul lui Dumnezeu și să-i confere o dimensiune universală, iar credința creștină a căpătat și un suport rațional[8].

Marele teolog Wolfahrt Pannenberg, de la München, analizând relația dintre teologie și metafizica filosofică astăzi, pledează pentru o „înnoire" a metafizicii în general. El afirmă că „discursul teologic despre Dumnezeu" nu se poate valida decât printr-o raportare la gândirea metafizică în general, decât printr-o reflecție de sorginte metafizică[9]. De altfel, prin aceasta Pannenberg se detașează clar de „teologia dialectică" a lui Karl Barth.

Atrăgând atenția asupra declinului metafizicii în lumea de astăzi, Pannenberg afirmă că acest lucru se explică și prin

---

[7] Vezi Kurt HÜBNER, *Glaube und Denken. Dimensionen der Wirklichkeit*, Mohr Siebeck Verlag, Tübingen, 2001; Thomas RENTSCH, „Wieder nach Gott fragen? Thesen und Analysen zur Rehabilitation philosophischer Theologie", în: Klaus DETHLOFF, Rudolf LANGTHALER, Friedrich WOLFRAM, Herta NAGL-DOCEKAL (Eds.), *Orte der Religion im philosophischen Diskurs der Gegenwart*, Parerga Verlag, Berlin, 2004, p. 185.

[8] Vezi Joseph RATZINGER, *Glaube-Wahrheit-Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Herder, Freiburg im Breisgau, 2003, p. 146.

[9] Vezi Wolfhart PANNENBERG, *Metaphysik und Gottesgedanke*, Vandenhoeck & Ruprech, Göttingen, 1988.

faptul că gândirea filosofică s-a înstrăinat în foarte mare măsură de tradițiile religioase, pe care s-a străduit să le elimine din conștiința omului. Filosofia, spune el, încearcă să explice totul, inclusiv pe Dumnezeu, bazându-se exclusiv pe sprijinul rațiunii. O „înnoire" a metafizicii ar presupune o revenire la o „solidaritate critică" între filosofie și teologie, pentru că în acest mod s-ar ajunge de la o „metafizică înnoită" la o „teologie filosofică"[10].

[10] Wolfhart Pannenberg, „Ein theologischer Rückblick auf die Metaphysik", în: Wolfhart Pannenberg, *Philosophie, Religion und Offenbarung. Beiträge zur Systematischen Theologie*, Bd. I, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1999, p. 31.

II.5. Filosofie şi ideologie în lumea islamică

În spațiul islamic de astăzi, filosofia, comparativ cu religia, nu mai reprezintă nici pe departe un reper fundamental, așa cum era odinioară, trecând peste unele excepții care confirmă regula. În Arabia Saudită, nu se predă filosofia în nicio universitate; acest domeniu nu are niciun fel de relevanță, ca și teologia sistematică. În Siria și Egipt, dat fiind modelul european al învățământului, filosofia se regăsește în planurile de învățământ, dar cei care susțin prezența ei trebuie să justifice cu argumente serioase necesitatea ei. În Iran, în schimb, începând încă de pe vremea lui Avicenna, a existat un interes deosebit pentru metafizică, pentru filosofie. În perioada dinastiei Pahlavi, până la revoluția din 1979, toate elitele din Teheran sau Isfahan, de pildă, erau preocupate de raționalitatea tehnică de origine occidentală, ca și de ideologia națională, ale cărei rădăcini se întind dincolo de islam, ajungând până spre moștenirea indo-iraniană. Însă, așa cum se știe, această orientare avea să eșueze. În anul 1993, Universitatea teologică din Qum avea vreo 25.000 de studenți, iar rectorul acesteia susținea că numărul lor va ajunge până spre 100.000[1].

În cadrul acestor universități șiite, filosofia joacă un rol fundamental în formarea tinerilor. Numai că, de secole, ea este

[1] Vezi Heinz HALM, *Der schiitische Islam. Von der Religion zur Revolution*, Beck, München, 1994, p. 144.

impregnată, dacă nu chiar substituită, de elemente gnostice sau teosofice, de proveniență mistică. O influență deosebită, în acest sens, a exercitat-o spaniolul Ibn Arabi (1165-1240 d.Hr.), care avea o structură spirituală similară cumva adepților mișcării Swedenborgienilor. Însuși Khomeini a mers pe această linie, el fiind reprezentativ pentru gândirea iraniană, dar nicidecum original, ca poet și filosof[2].

Filosofia iraniană a fost descoperită târziu de către islamologii occidentali, fiind cunoscută prea puțin până astăzi. Din păcate, s-a considerat că evoluția lumii islamice s-a încheiat cu Averroes; el era sunnit și trăia în Spania. Totuși, începând încă de dinainte și după aceea, spațiul iranian a jucat un rol foarte important în evoluția filosofiei islamice. În acest spațiu s-au impus Ibn Sina/Avicenna, Razi/Rhazes, Farabi/Alzarabi și Ghazzali/Algazel, care ulterior a rămas în conștiința omenirii, în principal, drept un critic al filosofiei prin lucrarea sa *Destructio philosophorum* („Distrugerea filosofilor"). Însă, pe vremea aceea, Iranul nu era încă șiit; a devenit abia în secolul al XVI-lea. Până atunci, șiiți existau doar în câteva enclave, cum ar fi Qom, dominanți fiind sunniții. Este și motivul pentru care ne punem întrebarea de ce filosofia a decăzut în lumea sunnită după secolul al XII-lea, în vreme ce în Persia de factură șiită, dimpotrivă, începând cu secolul al XVI-lea, a găsit condiții prielnice în așa-numita Școală de la Isfahan.

În spațiul șiit, filosofia a supraviețuit datorită „clerului", respectiv „mollahilor", afirmă Heinz Halm[3]. Acest „cler" a fost creat abia în secolul al XVI-lea pentru a introduce șiismul,

[2] Cf. Alexander KNYSH, „Irfan Revisited. Khomeini and the Legacy of Islamic Mystical Philosophy", în: *Middle East Journal*, 46 (1992), pp. 631-653.
[3] *Der schiitische Islam...*, p. 146 sq.

nefiind altceva decât un instrument de misiune interioară. În acest scop au fost aduși învățați „din afară", cum ar fi din sudul Libanului; acest spațiu șiit este cu mult mai vechi decât cel iranian. „Clerul", însă, în accepțiunea sa sociologică, nu s-a lăsat manipulat în funcție de orientările politice. Dimpotrivă, universitățile teologice s-au transformat în centre de rezistență, „clericii" câștigând sprijinul poporului împotriva statului. Între aceștia, s-au regăsit mai mereu oameni fără o ținută academică, cât mai degrabă angajați politici, având o atitudine agresivă sau fanatică.

De altfel, trebuie avut în vedere faptul că, în spațiul islamic de odinioară, „filosofi" nu erau considerați teologii, ci medicii și funcționarii publici; medicii, pentru că atunci când puneau un diagnostic apelau la logică, filosofia naturii și metafizică. Cel mai concludent exemplu îl reprezintă Razi/Rhazes[4]. Dar și Avicenna sau Maimonide, care în Occident au fost percepuți ca filosofi, și-au dobândit un renume mai ales datorită cunoștințelor lor în materie de medicină. De asemenea, la marile curți regale, descoperim funcționari publici împătimiți de filosofia și etica politică.

Atunci când califii au hotărât traducerea în limba arabă a lucrărilor de medicină și filosofie, și-au asumat o mare responsabilitate. Era vorba, practic, de un act de aculturație conștientă, care presupunea, în plus, fonduri financiare consistente. Singura speranță era să confere revelației islamice o dimensiune universală. Islamul cocheta nu atât cu aristotelismul, cât cu neoplatonismul; acesta din urmă, accentuând

[4] Cf. Len Evan GOODMAN, *Encyclopedia of Islam*, vol. VIII, Leiden, 1960 sq., p. 474 sq.; Dominique URVOY, *Les penseurs libres dans l'Islam classique*, Flammarion, Paris, 1996, p. 142 sq.

preponderent Transcendentul, oferea o șansă concepției islamice despre Dumnezeu. Primul filosof al lumii islamice, al-Kindi (mort în 864), provenind dintr-o cunoscută familie arabă, și nu iraniană, a fost mandatat de către calif să supravegheze traducerea *Enneadelor* lui Plotin etc.

În această epocă de mare deschidere, moștenirea antică a început să fie valorificată în cercuri în care odinioară era refuzată, respectiv de către teologi. Interesant este că ea n-a fost transmisă prin intermediul traducerilor, ci prin tradiția orală, difuză și aproape incontrolabilă pentru noi astăzi. Cel mai bun exemplu, în acest sens, este atomismul teologilor musulmani din perioada primară. Acest exemplu nu provine din tradiția creștină siriană, dar nici din anumite traduceri, pentru că nici Democrit și nici Epicur n-au fost traduși în limba arabă. Probabil că atomismul a acces cu ajutorul filosofiei iraniene.

Și totuși, vorbind despre relația dintre filosofie și teologie în islam, răspunsul pe care încercăm să-l aflăm este în ce măsură și în ce direcție islamul a influențat filosofia musulmană.

În viziunea islamică, sub impactul unui monoteism pronunțat, s-a configurat o nouă orientare. E vorba de o concepție similară cu aceea a lui Avicenna, care-l percepe pe Dumnezeu ca pe Cel necesarmente existent, ca pe Cel care există de la sine, dincolo de tot ceea ce este contingent. Mai mult decât atât, au existat musulmani care L-au plasat pe Dumnezeu dincolo de tot ceea ce înseamnă existent sau existență, așa încât El nu poate fi definit ca fiind existent sau nonexistent, ci ca Cel ce se plasează în permanență dincolo de aceste atribute[5]. Această imagine despre Dumnezeu o găsim

[5] Cf. Osmane CHAHINE, *Ontologie et théologie chez Avicenna*, Adrien Maisonneuve, Paris, 1962.

la șiiții ismaeliți, care se plasează pe linia tradiției neoplatonice; deseori, însă, ei au contestat emanația de origine neoplatonică, socotind că prin aceasta Dumnezeu ar fi prea legat de existența contingentă.

În contrast cu aceasta, teologi dintr-o perioadă mai veche apreciază că relația dintre Dumnezeu și existență n-ar fi atât de importantă; chiar mai târziu, aceștia au preferat, de cele mai multe ori, modelul lui Avicenna. Atunci când întrebarea s-a pus în funcție de ceea ce afirmă Coranul, Dumnezeu n-a fost asimilat nicidecum existenței; El a fost perceput mai degrabă ca „Domn" al existenței, ba mai mult, ca „Domn" al creației[6]. Practic, monoteismul islamic este o monocrație (cf. sura 17, 42). Fundamentalismul modern vorbește despre „suveranitatea lui Dumnezeu" (*hakimiyya*). Cel puțin în Pakistan și Egipt, această noțiune este una fundamentală.

[6] Cf. Richard M. FRANK, „The Neoplatonism of Jahm ibn Safwan", în: Le Muséon, 78 (1965), p. 395 sq.

II.6. Întâlnirea dintre filosofia islamică, creştinism şi filosofia greacă

Gândirea islamică, fundamentată pe *Coran* și pe tradiția musulmană, a intrat de timpuriu în contact cu gândirea și spiritualitatea creștină în Damascul Siriei și cu filosofia greacă în Bagdadul Irakului de astăzi. În acea vreme, Damascul era un vechi centru de cultură și spiritualitate creștină. Contactele dintre creștini și musulmani nu se rezumau doar la comerț și administrație. Aici au fost cultivate, după răspândirea islamului, inclusiv legături religioase și culturale. În mod inevitabil, acest lucru va conduce, nu de puține ori, la anumite polemici, evidente, mai ales începând cu secolul al VIII-lea. Creștinii s-au remarcat, în principal, prin accentul pus pe abordarea științifică a propriei învățături de credință. În acest sens, ar fi de amintit, în primul rând, lucrarea Sfântului Ioan Damaschinul (675-749), intitulată *Izvorul cunoașterii*, în care, între altele, autorul, utilizând toate instrumentele dialecticii din acea vreme, prezintă o istorie a ereziilor, incluzând și islamul, urmată de corecta învățătură creștină. S-a polemizat, de pildă, pe tema caracterului creat sau necreat al Coranului sau a însușirilor lui Dumnezeu. Pe de altă parte, s-a resimțit, încă de timpuriu, o influență a misticilor creștini asupra misticii musulmane.

Desigur, de aici nu trebuie să se înțeleagă că, în urma contactelor religios-culturale dintre islam și creștinism, islamul s-ar

fi rezumat la un fel de plagiat dinspre creștinism, ci doar că a suferit anumite influențe, mai mari sau mai mici, venite pe diferite căi din spațiul și mediul nemusulmane, aflate în imediata sa apropiere. Astfel, tot ceea ce a fost asimilat a fost prelucrat în sensul și pe linia tradiției și culturii islamice.

Apariția filosofiei islamice se datorează, în primul rând, întâlnirii cu filosofia greacă, în perioada secolului al IX-lea, iar intermediarii acestei întâlniri au fost creștinii din Siria. Pentru aceștia, filosoful Aristotel era un fel de al „treisprezecelea Apostol". Arabii cunoșteau scrierile și învățăturile aristotelice, platonice, neo-platonice, pitagoreice și stoice. Creștinizarea ușoară, în sensul unei teologii naturale, a tradițiilor filosofice antice privind mai ales actul creației, a devenit un model și pentru filosofia islamică. Dincolo de orice particularități, treptat, filosofia islamică începe să se plieze pe sistemul filosofiei grecești, pornind de la premisa suveranității înțelepciunii. Toți filosofii antici au avut privilegiul unui anumit tip de inspirație, dar această inspirație, potrivit filosofilor musulmani, și-ar fi atins apogeul în Coran. Convins de unitatea înțelepciunii și universalitatea ei, al-Farabi (mort în 950) afirma, nici mai mult nici mai puțin, că Platon și Aristotel au avut același mesaj filosofic, chiar dacă l-au exprimat în forme diferite. Așa își explică el și alți filosofi musulmani faptul că există o convergență între științele Occidentului din Evul Mediu și spațiul științific arab, care s-a lăsat influențat de acesta.

Deși poartă în sine o puternică amprentă religioasă, filosofia islamică nu se rezumă doar la recunoașterea învățăturilor coranice, ci își propune să se ridice la standarde științifice. Prin amestecul cu tradițiile religioase islamice, filosofia antică primește o rezonanță religioasă pe care, la început, n-a avut-o.

Interpretarea religioasă a filosofiei grecești antice de către filosofii musulmani arată clar de ce filosofia islamică a fost acceptată în Europa creștină, în pofida tuturor criticilor. Un exemplu în acest sens îl reprezintă influența puternică pe care a exercitat-o lucrarea lui Avicenna, *Despre suflet*, asupra Evului Mediu creștin.

La fel ca și celelalte filosofii, și cea islamică manifestă un interes deosebit față de problema cunoașterii. Ea analizează cu multă meticulozitate fundamentele psihologice și ontologice ale acesteia. Pe drumul spre cunoaștere, sufletul trebuie să parcurgă diferite etape, inclusiv pe aceea a purificării morale, pentru a accede spre Dumnezeu, care este izvorul întregii existențe. În fapt, aici regăsim conceptul neo-platonic despre urcușul interior al sufletului spre Absolut, completat de filosofii musulmani cu anumite idei și semnificații preluate din *Coran*.

Încercările de integrare a filosofiei în sistemul doctrinei islamice n-au fost nici puține și nici ușoare, dat fiind faptul că acest lucru presupunea o anume conciliere între rațiune și credință. Al-Kindi (mort în 870) este primul filosof musulman care a avut această inițiativă, suportând represiunea ordonată de al-Mutawakkil, care se declara împotriva oricărui demers dogmatic sau filosofic. Al-Kindi este considerat, pe drept cuvânt, promotorul tradiției filosofice admise de islam și primul care a încercat o conciliere între filosofia greacă și credința musulmană. Folosindu-se de izvoare aristotelice și neo-platonice, el pune un accent deosebit pe rațiune, care presupune studiul logicii și matematicii, ca o primă etapă, apoi pe acela al fizicii, ca o a doua etapă, și, în sfârșit, realizarea cunoașterii metafizice, ca o a treia și ultimă etapă. În demersul său filosofic, al-Kindi descoperă în neo-platonism o justificare a principalelor

dogme islamice, cum ar fi unicitatea lui Dumnezeu, sub influența *Enneadelor* lui Plotin, creația din nimic (*ex nihilo*), sub influența învățăturii plotiniene despre emanație (*fayd*), cu diferența că apariția lumii începe prin lucrarea lui Dumnezeu și se continuă prin emanație; apoi, e vorba de instituția profeților și învierea trupurilor, care țin de știința lui Dumnezeu, revelată doar profeților. Fiind foarte cultivat și posedând o bibliotecă bogată, constând în multe lucrări traduse din limba greacă, al-Kindi este autorul unei formidabile creații științifice și filosofice în spațiul islamic. A fost, indiscutabil, o personalitate marcată de gândirea aristotelică, de neo-platonismul atenian al lui Proclu, de acela sirian al lui Porfir, de neopitagoreism și chiar de stoicism.

Curentul predominant, însă, în filosofia islamică a fost reprezentat de către al-Farabi, cel care a susținut acordul perfect între filosofie și religie. Desigur, e vorba de multe ori de un acord aparent și forțat, în cadrul căruia gnoza sapiențială încearcă să se concilieze cu exegeza alegorică religioasă. În fapt, filosofia lui al-Farabi, numit „al doilea maestru", cu referire la Aristotel, e dominată de concilierea relației dintre rațiune și credință, pe fondul aceleiași concilieri dintre gândirea platonică și aristotelică.

Și totuși, dincolo de aceste permanente demersuri, filosofia islamică n-a reușit niciodată să se impună ca o sinteză a credinței și rațiunii în spațiul musulman. Încercarea filosofilor de a adapta anumite detalii ale Revelației filosofiei grecești a stârnit de fiecare dată reacții în rândul credincioșilor tradiționaliști. Însuși al-Ghazali (mort în 1111), un teolog musulman cu o gândire profundă de altfel, care s-a consacrat studiului filosofiei, a prezentat o listă cu 20 de erori descoperite în scrierile unor

filosofi. El apreciază că 17 dintre acestea ar fi inovații lamentabile, iar celelalte trei, expresii ale unei gândiri atee. Cele trei erori fundamentale ar fi teoria despre eternitatea lumii, supoziția potrivit căreia Dumnezeu nu ar putea fi cunoscut personal și respingerea ideii învierii trupului.

De altfel, în general, filosofii musulmani s-au delimitat de aceste concepte. Și tocmai aici găsim deosebirea fundamentală între filosofia islamică și cea creștină, între două tipuri de gândire diferite. Un singur exemplu: Toma d'Aquino sau Duns Scotus nu pot fi puși pe același plan cu filosofii musulmani. Pentru că aceștia erau, în primul rând, teologi, ci nu doar simpli filosofi; pentru ei, nu era atât de importantă dialectica dintre teologie și filosofie, cât sinteza și concilierea dintre ele, în sensul că filosofia poate aduce argumente privind Revelația lui Dumnezeu.

III
RELIGIE ȘI ȘTIINȚĂ

III.1. Se vor împăca vreodată religia şi ştiinţa?

Mulți istorici ai științei își exprimă convingerea că religia nu se va împăca niciodată cu știința pentru simplul fapt, spun ei, că un om de știință nu poate fi cu adevărat și religios, cel puțin în sensul credinței în Dumnezeu. Ceea ce-i determină să tragă o asemenea concluzie, spun ei, e că religia nu poate demonstra în mod direct adevărul pe care îl prezintă, cum ar fi existența lui Dumnezeu, în vreme ce știința o poate face, supunându-și ipotezele și teoriile experienței concrete. Dacă o cercetare empirică arată că o ipoteză științifică e greșită, știința o dă la o parte și caută alternative.

Deși sunt conștienți de faptul că, astăzi, mulți credincioși nu văd niciun conflict între religie și știință, și că mulți dintre ei sunt recunoscuți ca fiind foarte buni oameni de știință, sceptici susțin pe mai departe că logica și spiritul științei ar fi fundamental incompatibile cu orice formă de religie teistă. De pildă, Will Provine, un istoric al științei, afirmă, nici mai mult nici mai puțin, că „trebuie să ne verificăm mintea înainte de a intra în Biserică", dacă vrem să fim, în același timp, și oameni de știință, și credincioși.

În rândul oamenilor de știință care contestă nu atât religia în sine, cât existența unui Dumnezeu personal, se numără fizicienii Steven Weinberg și Albert Einstein. Weinberg afirmă

clar că, în cele din urmă, fizica va descoperi o „teorie finală", care va demonstra că, în spatele legilor finale ale naturii nu se află niciun Dumnezeu. Foarte mulți oameni de știință îi împărtășesc părerea, dar cel mai important rămâne A. Einstein. E adevărat că Einstein a vorbit mult despre Dumnezeu și chiar despre el însuși, de pe pozițiile unui om ce se socotea „religios". Dar este limpede: era religios doar în măsura în care considera că universul ascunde în permanență un mister, sau în sensul că trebuie să respectăm necondiționat anumite valori etice suprapersonale, care pot conferi un anume sens vieții proprii. Ca și Weinberg, Einstein a negat existența unui Dumnezeu personal.

În mod paradoxal, cele mai citate cuvinte ale lui Einstein sunt: „Dumnezeu nu joacă zaruri cu Universul"; probabil că tocmai aceste cuvinte i-au determinat pe mulți să-l considere pe savant un om credincios. Totuși, analizând scrierile sale, e evident că, prin aceste cuvinte, Einstein a dorit doar să sublinieze credința sa că universul e guvernat de legi și că este inteligibil. În niciun caz, n-a dorit să-și exprime credința într-un Dumnezeu personal. Mai mult decât atât, susține el, credința într-un Dumnezeu personal ar fi principala cauză a conflictului dintre știință și religie.

De altfel, nici nu trebuie să așteptăm ca fizica sau o altă știință seculară să rezolve problema existenței unui Dumnezeu personal. În ceea ce privește fizica, aceasta nici nu include în domeniul său de cercetare vreo legătură cu „personalitatea". Fizica particulelor ca atare nu are nicio preocupare pentru a descifra istoria umană, libertatea omului, problema răului sau nuanțele personalității. Toate acestea se află în afara domeniului său de cercetare și, în consecință, fizicienii nu-și bat capul cu ele.

Prin urmare, ar trebui să fim foarte surprinși, ba chiar dezamăgiți, dacă o „teorie finală", ca cea preconizată de S. Weinberg, ar fi preocupată de tot ceea ce înseamnă inteligența, voința, sentimentele, iubirea, libertatea, creativitatea și tot ceea ce ține de persoană și personalitate, ci nu de descoperirea și studiul unui univers „impersonal". Existența unui Dumnezeu personal e o problemă pe care știința, inclusiv fizica, nu o vor rezolva niciodată.

Există însă și mulți oameni de știință și teologi care merg pe ideea că nu este nicio opoziție între religie și știință. Aceștia argumentează că fiecare dintre ele este perfect valabilă, însă doar în propria sferă de cercetare, bine delimitată. Religia și știința, spun ei, sunt două modalități complet independente de înțelegere a realității, astfel încât nu are absolut niciun sens să fie puse în opoziție.

E de la sine înțeles de ce mulți teologi și oameni de știință sunt atrași de acest punct de vedere, deoarece el pare să permită a se admite atât descoperirile științei, cât și adevărul religios, fără a avea teama unui posibil antagonism. Mai concret, dacă rolul științei este de a examina lumea naturală în mod empiric, acela al religiei este de a exprima sensul absolut care transcende lumea cunoscută în mod empiric. Știința se ocupă de cum se desfășoară lucrurile în natură, în vreme ce religia cu de ce există ceva în locul a nimic. Știința se ocupă de cauze, religia de semnificație. Știința răspunde la întrebările specifice despre lucrările naturii, în vreme ce religia se ocupă de motivul fundamental al naturii. Știința e preocupată de adevăruri particulare, în vreme ce religia e interesată să explice de ce trebuie să căutăm adevărul.

Există tot mai multe voci care afirmă că, totuși, religia sprijină într-un fel foarte profund întregul demers științific, în sensul că ea fortifică, în esență, dorința smerită de a cunoaște, validează chiar impulsul care dă naștere științei. Dorința dezinteresată de a cunoaște, din care crește și se dezvoltă știința, de altfel, își găsește cea mai profundă confirmare într-o interpretare religioasă a universului.

Sprijinul pe care religia îl poate oferi științei nu înseamnă că religia ar oferi oamenilor de știință niscaiva informații despre univers, de tipul celor pe care știința le poate obține singură. Religia nu are nimic de oferit, de pildă, în legătură cu fizica particulelor sau referitor la codul genetic. Confirmarea pe care o dă științei nu înseamnă nici pe departe combinarea sau fuziunea cu vreo ipoteză sau teorie științifică. Sprijinul pe care ea îl oferă științei e mult mai adânc.

Într-o lucrare a sa, S. Ogden sesiza faptul că religia ar trebui percepută și ca un fel de „reasigurare", de reîncărcare a încrederii primare, pe care o putem pierde uneori pe parcursul vieții, dar mai ales atunci când ne confruntăm cu momente deosebit de dificile în viață. Nu e exclus ca, cel puțin unii dintre noi, în asemenea momente, să ne pierdem suportul, „busola", să trăim anumite experiențe care să ne determine să ne îndoim de sensul existenței și caracterul inteligibil al universului. Tocmai aici apare și se justifică rostul religiei: ea ne ajută să ne recăpătăm speranța în fața disperării, ea ne oferă posibilitatea de a ne recăpăta credința că universul în care trăim nu e o simplă absurditate. Însuși cuvântul Dumnezeu devine un temei pentru încrederea în noi înșine și în lumea în care trăim.

Evident, aceasta nu înseamnă că un om de știință trebuie să fie neapărat un credincios religios. Nici pe departe gândul

de a demonstra acest lucru, știut fiind faptul că mulți oameni de știință, cunoscuți în toată lumea, sunt agnostici sau atei. Avem însă mari rezerve față de „verdicte finale", în genul celor exprimate de către Einstein sau Weinberg, care consideră că o credință într-un Dumnezeu personal și proniator – și nu „promițător", așa cum frecvent apare în traducerea românească a lucrării profesorului J. Haught – ar fi incompatibilă cu știința. Dimpotrivă, socotim că o credință într-un Dumnezeu personal nu este doar compatibilă cu știința, ci se constituie chiar într-un puternic sprijin pentru ea.

În vreme ce credința necondiționată în știință (scientismul) conduce la conflictul cu religia, religia nu se contrapune credinței care întărește știința. Ba mai mult, religia poate da viață credinței sau încrederii în realitate, de care știința are nevoie pentru a cerceta Universul. Întemeind ordinea naturală pe raționalitatea unui Dumnezeu personal, monoteismul a pregătit, în fond, gândirea Occidentului, de-a lungul secolelor, pentru acea credință în ordinea naturală și coerența cosmică de care oamenii de știință au nevoie în demersul lor științific. De pildă, Whitehead sublinia că teologia Evului Mediu a reușit să pregătească în mod special conștiința apuseană, pentru a putea anticipa că Universul va fi înțeles, chiar dacă nu pe de deplin, cu ajutorul rațiunii. Credința în ordinea naturii, care a facilitat progresul științei, nu e altceva decât un bun exemplu despre o credință mai profundă.

III.2. Religiozitatea lui Einstein

Albert Einstein (1879-1955) a fost cel mai important fizician al secolului al XX-lea. Între altele, este și va rămâne autorul binecunoscutei teorii a relativității (1914-1916). Pe de altă parte, așa cum el însuși mărturisește, face parte din categoria oamenilor „profund religioși", lucru confirmat, de altfel, și de alți mari oameni de știință. Întrebarea pe care și-o mai pun în continuare mulți admiratori ai săi este însă următoarea: în ce sens a fost el religios?

După cum se știe, în viziunea sa despre lume, a fost puternic influențat de filosofia lui Schopenhauer. El se pronunță nu doar împotriva oricărei „religii a fricii", ci și împotriva oricărei „religii morale", așa cum apare ea în Vechiul și în Noul Testament. Dimpotrivă, el este adeptul unei „religiozități cosmice", care nu are nimic în comun cu noțiunile de Dumnezeu conferite de om. În concepția sa, o asemenea religiozitate se regăsește chiar în anumiți psalmi ai lui David, la anumiți profeți, dar mai ales în budism. Făcând trimitere la Democrit, Francisc de Assisi și în special la Spinoza, Einstein vrea să sugereze că „geniile religioase" ale tuturor timpurilor ar fi promovat o asemenea religiozitate cosmică, fără dogme, Biserică sau ierarhie, o religiozitate care „nu cunoaște niciun Dumnezeu gândit după tiparele minții umane". Răspunzând unei întrebări adresate de un rabin american, dacă crede sau nu în Dumnezeu, Einstein, el

însuși evreu, se declară credincios al „Dumnezeului lui Spinoza", care se revelează în armonia cosmică, și nu al unui Dumnezeu preocupat de destinele și faptele oamenilor.

În viziunea sa, această religiozitate cosmică reprezintă impulsul cel mai nobil spre cercetarea științifică. Acest lucru a fost valabil atât pentru trecut, amintind de Kepler și Newton, dar va fi valabil și pentru viitor. Religia cosmică, subliniază el, este aceea care dă o asemenea forță. Einstein socotește că misiunea artei și științei este tocmai aceea de a da și ține în viață această religiozitate.

Desigur, întrebarea care persistă în continuare și astăzi este cum se explică un asemenea antagonism între știință și religie, un antagonism pe care Einstein, prin „religiozitatea cosmică", și-a propus să-l depășească. Răspunsul său este că știința operează cu ceea ce se cheamă legea generală a cauzalității, bazată pe relația cauză-efect, excluzând orice intervenție divină în istoria lumii. De altfel, crezul său spinozist-determinist îl descoperim în contestarea principiului nondeterminismului susținut de Werner Heisenberg, el fiind ferm convins că, în lume, nimic nu este produsul hazardului, ca în jocul aruncării zarurilor. „Dumnezeu nu joacă zaruri", spunea cu ironie Einstein. Max Born și Pascual Jordan, nondeterminiști și adepți ai teoriei „interpretării statistice" devin, în acest context, „ținta" lui Einstein: „Mecanica cuantică", afirmă el, „este extrem de importantă. Însă o voce interioară îmi spune că nu e drumul lui Iacob. Teoria aduce multe noutăți, dar nu ne aduce mai aproape de taina celor din vechime. În orice caz, rămân convins că Acela (Dumnezeu, *n.n.*) nu joacă zaruri". Prin urmare, Einstein a rămas pe mai departe „prizonierul" filosofiei lui Spinoza, pentru care Dumnezeu se identifică cu natura (*Deus sive natura*).

Max Born vede lucrurile însă cu totul altfel decât Einstein. El nu contestă în niciun fel principiul nondeterminismului lui Heisenberg și nici dualitatea particulă-undă a cuantelor de lumină. Dimpotrivă, Born a înțeles din aceasta ceva cu mult mai profund, ceva ce e valabil nu doar pentru domeniul fizicii, ci și pentru domeniul științelor naturii în general, și anume neputința noțiunilor limbajului uman de a percepe și exprima Universul și ceea ce este Universal; necesitatea a ceea ce Niels Bohr numește „complementaritatea" a două aspecte diferite. Doar astfel pot fi înțelese, într-o relație de complementaritate, lumina, energia, materia, dar și determinismul și libertatea morală.

Și totuși, în această ecuație, unde este Dumnezeu? Probabil că este exprimabil doar complementar. Fizicienii susțin că, pe măsură ce pătrund mai adânc în tainele materiei, cu cât înaintează mai mult spre „granițele" Universului, cu atât mai puțin se pot exprima în cuvinte și formule abstracte. Foarte convingător în această privință se exprimă fizicianul Werner Heisenberg, cu ocazia primirii premiului Guardini, în cuvântul său ținut în fața Academiei Catolice din Bayern (23 martie 1973): „În sfârșit, reușim să înțelegem această lume, prezentând structurile ei organizatorice în forme matematice; însă, atunci când vrem să vorbim despre ea, trebuie să ne mulțumim cu imagini și analogii, la fel cum se întâmplă în limbajul religios".

În viziunea lui Einstein, teologia existențialistă a neglijat nespus de mult „religiozitatea cosmică". Credința în Dumnezeu nu are de-a face doar cu existența umană și cu istoria ei, ci și cu Universul și istoria sa. Ea are o dimensiune cosmică. De aici și mult discutata complementaritate sau necomplementaritate între „Dumnezeul" lui Einstein și Cel din *Sfânta Scriptură*.

III.3. Teologia în agora ştiinţelor

Evul Mediu a fost şi va rămâne în istorie, perioadă, ca oricare alta, cu luminile şi umbrele ei. Fără îndoială, una dintre cele mai importante împliniri ale sale a fost crearea unei instituţii care a supravieţuit cu mult succes până astăzi, şi anume Universitatea. Dincolo de toate schimbările ce au apărut pe parcursul istoriei, instituţia Universităţii s-a păstrat începând cu secolul al XII-lea până astăzi în Europa.

Învăţământul universitar în spaţiul european din Evul Mediu a reprezentat o noutate fără egal pentru vremea aceea[1]. Primele universităţi, având profilul a ceea ce în vremea respectivă se chema „studium generale", au apărut la Bologna şi la Paris. Au apărut la Bologna, unde existau şcoli private de drept, şi la Paris, unde exista Şcoala de la Catedrala Notre Dame, având ca domeniu de studiu teologia. Acestor domenii, în cadrul aceloraşi universităţi, li s-a adăugat domeniul „artelor liberale". Tot începând cu secolul al XII-lea, la Montpellier, a fost înfiinţată prima Universitate de medicină. Practic, înainte de a doua jumătate a secolului al XIV-lea, în Europa, universităţile-standard erau la Paris, Oxford şi Cambridge. Dacă în Europa de Sud, respectiv Bologna, totul se concentra pe o singură facultate, incluzând do-

[1] Vezi Walter RÜEG (Ed.), *Geschichte der Universität in Europa*, Bd. 1, Mittelalter, München, 1993.

meniile propedeutice necesare, în schimb, în nordul Europei regăsim în această perioadă o altă structură universitară: „cea de jos", a „artelor", și cele „superioare", reprezentând teologia, dreptul și medicina.

Un foarte important impuls în evoluția științifică a teologiei a fost oferit de receptarea acelui *Corpus Aristotelicum*. Pe la jumătatea secolului al XIII-lea, întreaga operă a lui Aristotel, tradusă fie din arabă, greacă sau latină, se afla deja la dispoziția tuturor noilor universități înființate.

Pentru gândirea Evului Mediu, Aristotel devenise deja un etalon atât în ceea ce privește domeniul terminologiei, cât și în acela al semnificației științifice în general[2]. Prin urmare, dacă teologia se dorește o știință între celelalte științe ale Universității, atunci ea trebuie să se orienteze spre idealul științific aristotelic, respectiv să intre în dialectică cu acesta. Din această perspectivă, teologii au încercat să ofere răspunsuri diferite, ținând seama că teologia se regăsește mai degrabă în adevăruri de credință decât în principii verificabile științific. De pildă, Toma d'Aquino consideră că teologia este o știință ca toate celelalte, întrucât operează cu principii și trage concluzii raționale în funcție de ele. Faptul că, spre deosebire de celelalte științe, aceste principii nu sunt unilaterale, ci se fundamentează pe credință, îl determină pe d'Aquino să afirme că teologia trebuie percepută după modelul unei „științe subordonate" (*scientia subalternata*). Teologia, spune el, nu este o știință precum aritmetica sau geometria, ale căror principii au o bază strict rațională. Ea se aseamănă artei, muzicii și opticii, care

[2] Vezi Peter SCHULTHESS/Ruedi IMBACH, *Die Philosophie im lateinischen Mittelalter. Ein Handbuch mit einem bio-bibliographischen Repertorium*, Artemis & Winkler, Zürich, 1996.

se fundamentează pe aceleași principii științifice. Cele două teologii, respectiv cea bazată pe filosofie și cea fundamentată pe Revelație, nu se disting din perspectiva obiectului lor, Dumnezeu, ci în ceea ce privește motivul abordării lor. Prima este abordată din perspectiva rațiunii, cea din urmă din perspectiva credinței. Toma d'Aquino relaționează cele două forme de cunoaștere a lui Dumnezeu, în sensul că teologia revelațională o presupune pe aceea filosofică ca pe o *praeambula fidei*; nu se substituie acesteia, ci o desăvârșește.

În universitățile din Evul Mediu, teologia predată, metodologic vorbind, prezenta și un aspect artistic, în sensul că nu trebuia să țină neapărat seama de cultivarea vocației studenților cursanți; de cele mai multe ori, teologia se preda de dragul teologiei. Preoții de rând de la țară n-aveau nicio pregătire superioară. Știau doar să săvârșească Liturghia și să administreze Sfintele Taine. Preoții mai cultivați din marile urbe își datorau cultura nu studiului teologiei, cât mai degrabă celui al „artelor liberale". A fost o situație confuză în Biserică, dar va fi modificată între secolele XII-XVI, începând cu Bernard de Clairvaux până la Erasmus de Rotterdam.

A fost modificată, într-adevăr, dar pentru câtă vreme? Astăzi, teologia universitară se află în ipostaza de a se justifica din nou[3]. Să se justifice de ce este alături de științele naturii sau de acelea din care face parte filosofia, psihologia sau științele culturii[4]. Ca știință a religiei creștine, teologia

[3] Cf. Mathias KRIEG/ Martin ROSE (Ed.), *Universitas in theologia – theologia in universitate*, Festschrift für Hans Heinrich Schmid zum 60, Geburtstag, Zürich, 1997; Urs BAUMANN (Ed.), *Gott im Haus der Wissenschaften. Ein interdisziplinäres Gespräch*, Lembeck, Frankfurt am Main, 2004.

[4] Cf. Hans Michael BAUMGARTNER, „Von der Königin der Wissenschaften zu ihrem Narren?", în: *Theologische Quartalschrift* 171 (1991), pp. 278-299; 281-284.

de astăzi trebuie să însemne, în același timp, o știință a credinței, o știință a religiei și a culturii[5].

Prin urmare, ceea ce leagă teologia de celelalte științe ale Universității este adevărul, adevărul credinței, care o particularizează în rândul celorlalte științe. Aceasta nu înseamnă că teologia se autoimpune ca știință, ci se propune în peisajul atât de bogat al agorei științelor actuale.

[5] Vezi Helmut HOPING (Ed.), *Universität ohne Gott? Theologie im Haus der Wissenschaften*, Freiburg im Breisgau, Herder, 2007, p. 11.

III.4. Ştiinţele, ca trepte pe care putem urca spre Dumnezeu

Deseori s-a discutat şi se discută încă despre un anume „conflict" între ştiinţă şi religie, despre o anume incompatibilitate între cele două. De o parte şi de cealaltă au existat şi există voci care pretind imposibilitatea concilierii între adevărul revelat în *Sfânta Scriptură* şi cel postulat de o ştiinţă sau alta. La fel de bine, însă, există mulţi şi mari oameni de ştiinţă care afirmă că o atare controversă este în sine fără temei. Ba mai mult, în opinia lor, din întreaga Biblie se desprinde chemarea lui Dumnezeu ca omul, în speţă omul de ştiinţă, să descopere legile propriei Lui creaţii. În introducerea lucrării sale *Systema Naturae*, marele naturalist suedez Karl Linné afirmă, nici mai mult, nici mai puţin, că, dând nume fiinţelor vii, nu face decât să continue munca începută de Adam în grădina Edenului, din porunca lui Dumnezeu (*Facerea* 2, 19-20). La rândul său, părintele telegrafiei fără fir, fizicianul Edouard Branly, afirmă că „ştiinţa este o străduinţă spre Creaţie", în vreme ce „religia este o străduinţă spre Creator". Şi ca un fel de sinteză, unul dintre cei mai mari geologi ai secolului trecut, Pierre Termier, subliniază că ştiinţele, în general, nu sunt altceva decât „trepte ale unei scări misterioase pe care urcăm la Dumnezeu"[1].

[1] Vezi Daniel VERNET, *Biblia şi Ştiinţa*, coll. „*Glasul Îndrumătorului Creştin*" *(în lb. franceză)*, 48, Paris, 1986, p. 12.

Același Termier și-a intitulat ultima parte a unui articol de dicționar consacrat geologiei *Despre rolul apologetic al geologiei*. În analiza pe care o face, autorul respinge obiecțiile aduse istoriei creației și potopului, așa cum sunt ele prezentate în cartea *Facerea*: „Credința creștină nu are motive să se teamă de progresele geologiei [...]. Istoria pământului are o valoare apologetică specială. Pământul povestește slava lui Dumnezeu la fel de convingător; poate chiar mai mult decât bolta cerească înstelată [...]. Nimic nu mărturisește mai bine ca această istorie despre ordinea lumii; prin urmare, poate fi folosită de către creștin mai mult decât majoritatea celorlalte științe, pentru a-i întări propria credință."[2]

La rândul său, dr. Philippe Gold-Aubert, făcând referire la diferite științe (astronomie, geologie, chimie și biochimie, farmacologie și medicină, paleontologie și geocronologie, arheologie etc.), subliniază că învățătura creștină, fundamentată pe *Sfânta Scriptură*, nu are motive să se teamă de progresul științelor. Dimpotrivă, el susține că între științe și Revelație vor exista mereu puncte de contact, fără ca pentru aceasta să se ceară „suprimarea unei singure iote din *Biblie*"[3]

S-a discutat mult despre originea lumii, a Universului. Este lumea opera hazardului sau a lui Dumnezeu? Așa cum s-a afirmat în nenumărate rânduri, biologia este cea mai puțin matematică dintre științe și, negreșit, cea mai puțin matematizabilă. Întrebându-se dacă hazardul ar putea fi un fel de *deus ex machina*, organizator și eliberator, așa cum au susținut unii, biologul Louis Bounoure face următoarele precizări: „Aceasta

[2] Pierre TERMIER, *Mélanges*, Desclée de Brouwer, Paris, 1932, pp. 150-159.
[3] Vezi Philippe GOLD-AUBERT, *Le chrétien et la Science*, Editions Action Chrétienne par la Radio et la Presse, 1976.

dă o lovitură bunului simț, care îi făcea pe antici să întrebe: ce sorți de izbândă ar fi să compui Iliada aruncând la întâmplare, de atâtea ori cât ar trebui, cele douăzeci și patru de litere ale alfabetului?". Soția ilustrului astronom Kepler, Barbara Kepler, apelează la aceeași logică a bunului simț pe tema unei chestiuni strict de bucătărie: „Crezi tu că, dacă de la creație, farfurii de cositor, frunze de lăptuci, sare, ulei, oțet și ouă fierte ar pluti prin aer în toate direcțiile, hazardul le-ar putea aduna astăzi ca să facă o salată?" La această întrebare a ilustrului soț, soția îi răspunde pe măsură: „Desigur, o salată nu așa de bună, nici atât de dreasă ca aceasta"[4].

Întrebarea adresată de ilustrul astronom soției sale se înscrie, în fond, pe linia convingerilor sale. Pentru el, Dumnezeu era atât de prezent în creație, încât, spunea el, „cercetând legile acestei creații, i se pare că aproape atinge cu mâinile pe Dumnezeu". De altfel, Kepler își încheie unul dintre ultimele capitole ale uneia dintre cele mai importante lucrări ale sale, *Harmonici Mundi*, cu următoarea rugăciune adresată lui Dumnezeu: „Îmi rămâne acum ca, desprinzând ochii mei și mâinile mele de pe tabelele de demonstrații, să-i ridic către cer și într-un spirit de adâncă devoțiune și cucernicie să invoc pe Părintele luminilor [...]. Îți mulțumesc Ție, Stăpâne și Creator..."[5]

De asemenea, se știe cât de credincios a fost marele Newton (1642-1727), care, alături de Pasteur, a fost unul dintre cele mai mari genii pe care le-a avut omenirea. Evaluându-și opera, Newton a apreciat că ea nu este altceva decât un imn dedicat

---

[4] Vezi Louis BOUNOURE, *Déterminisme et finalité: double loi de la vie*, Flammarion, 1957, pp. 263-270.

[5] *Harmonici Mundi, Liber V*, Epiphenomena, p. 243; citat după Victor MONOD, *Dieu dans l'univers*, Fischbacher, Paris, 1933; *apud* Ioan Gh. SAVIN, *Apologetica*, vol. I, Ed. Anastasia, București, 2002, pp. 144-145.

lui Dumnezeu. De altfel, contemporanii săi i-au atribuit epitetul de „confident al lui Dumnezeu". Mărturia profundei sale credințe creștine și-a exprimat-o în cuvinte puține, dar convingătoare: „Noi avem pe profeți, pe apostoli, pe Mântuitorul Iisus Hristos"[6]. Alături de Newton trebuie, însă, amintit și egalul său de geniu, Pasteur (1822-1895), care sugerează concludent că omul de știință, savantul, și omul religios, omul credinței, pot conviețui fără nicio problemă: „În noi sunt doi oameni: unul, savantul, care prin observare și rațiune vrea să cunoască tot; și altul, omul credinței, care nu vrea să moară ca un vibrion și crede că forța din el va supraviețui și vai de cel care în starea de imperfecțiune a științei noastre ar face ca unul dintre ei - savantul – să cotropească pe celălalt."[7]

Marele nostru savant fiziologist, Nicolae Paulescu (1896-1931), își încheie volumul al III-lea al celebrei sale lucrări *Traité de Phisiologie médicale* cu atât de convingătoarele concluzii: „A demonstra existența unei cauze primare a vieții – cauză imaterială, unică și infinit înțeleaptă – iată ținta supremă către care tinde Fiziologia. Această cauză primară este: Dumnezeu. Omul de știință nu poate, deci, să se mulțumească a zice: «Cred în Dumnezeu», ci trebuie să afirme: «Știu că este Dumnezeu»".

Din păcate, de multe ori, atitudinea de ostilitate a unor științe față de religie este stimulată de atitudinea unor oameni ai Bisericii și teologi față de știință și științe. Această atitudine de ostilitate față de știință și rațiune nu are, însă, nimic în comun cu spiritul învățăturii creștine. Oricât de grave vor fi fost rătăcirile și atacurile științei, știința însăși nu poate fi ostracizată de

---

[6] Albert FARGES, *L'idée de Dieu d'apres la raison et la science*, pp. 249-250, apud I.Gh. SAVIN, *Apologetica*, vol. I, p. 147.

[7] Apud I.Gh. SAVIN, *Apologetica*, vol. I, p. 147.

creștinism. Creștinismul este religia luminii, iar rațiunea umană este unul dintre izvoarele Revelației naturale, cu care omul, chiar rătăcind, tinde și trebuie să ajungă la lumina adevărului.

Cei care contestă rațiunea, găsindu-și refugiul în „revelație", știu foarte bine că cele două sunt complementare, nu se exclud. Eșecurile științei nu pot discredita știința însăși. Caracterul antiștiințific sau antirațional, care caută să se insinueze și să impregneze creștinismul, este o mare eroare. E vorba de o caracteristică cu totul străină creștinismului, care se alimentează din tezaurul Revelației creștine, dar și din incontestabilele scântei divine care se regăsesc în rațiunea umană, ca parte a chipului lui Dumnezeu în om.

În fine, ca o concluzie, adevărata relație între știință și religie, între știință și credință rămâne aceea fixată, cu multe veacuri în urmă, de cel care a deschis porțile științei moderne, respectiv Bacon de Werulam: „Numai puțină știință îndepărtează de Dumnezeu; multa știință duce însă la Dânsul"[8].

[8] I.Gh. Savin, *Apologetica*, vol. I, p. 170.

III.5. Religia şi ştiinţa nu se exclud, ci se completează

În ultima vreme a început să capete tot mai mult contur dialogul dintre credință și știință. Scientismul, nu științele, de la începutul secolului al XX-lea nu mai are același succes. Mulți oameni de știință sunt tot mai fascinați de frumusețea și complexitatea naturii și universului. Între alții, A. Einstein afirma cu convingere că universul „mustește" de inteligență, iar, mai încoace, astrofizicianul T.X. Thuan spunea că pariază pe un „principiu creator", amintindu-ne, după mai bine de patru veacuri, de celebrul „pariu" al filosofului B. Pascal despre existența lui Dumnezeu. Ba mai mult, în plin secol XX, Max Planck, cel care a inventat cunoscuta teorie a cuantelor, remarca faptul că religia și știința nu se exclud, ci se completează și condiționează reciproc[1]. În ultimii 30 de ani, știința despre viață a acumulat o cantitate enormă de cunoștințe. Învățătura creștină despre om poate deveni o sursă inepuizabilă de informație pentru multe domenii ale științei, dar în principal pentru antropologie, cosmologie, biologie sau, mai nou, sociobiologie, care studiază relațiile umane prin prisma comportamentelor sociale.

M. Planck a intuit foarte bine relația dintre credință și știință: aceasta este una de complementaritate, evitând astfel

[1] Max PLANCK, *Religion und Naturwissenschaft*, Ambrosius Barth, Leipzig, 1938, p. 210 sq.

ispita concordismului și pe aceea a antagonismului. Aceasta pentru că, în ambele cazuri, există un risc. Concordismul, de pildă, așază pe același plan istoria biblică a creației cu teoria Big Bangului. Într-o atare perspectivă, Big Bangul este identificat cu crearea lumii de către Dumnezeu. În varianta antagonismului, dimpotrivă, se insistă îndeosebi pe conflictul fără sfârșit dintre religie și știință, dintre credincioși și oamenii de știință.

Nu fără temei, Francis Bacon afirma că știința fără conștiință nu e altceva decât o ruină a sufletului, ba chiar a Universului. Atunci când reduci ființa umană la conținutul său fizic, material, nu faci altceva decât să-l devalorizezi în natura sa, în esența sa. Sub acest aspect, o mare provocare pentru credința creștină și religie, în general, vine din partea neurobiologiei, în sensul că unii neurobiologi încearcă să explice gândirea și sentimentele omului exclusiv ca un rezultat al reacțiilor fizico-chimice ale creierului. Privite din această perspectivă, orice activitate intelectuală sau orice viață religioasă devin la fel de inteligibile precum mecanismul digestiei. Conform acestei concepții, înseamnă că creierul produce gândirea, la fel cum ficatul secretă bila. Și de aici începe tot șirul speculațiilor privind inteligența artificială egală sau superioară celei umane. Ceea ce nu se înțelege este, în primul rând, faptul că gândirea umană nu poate fi redusă câtuși de puțin la statutul de instrument pentru rezolvarea unor operații sau ecuații matematice. Lucrul acesta îl poate face foarte bine orice calculator, această „tinichea electronică", așa cum o numește René Thom. Omul nu are, însă, nimic în comun cu calculatorul, pentru că o mașină de calcul, un computer, nu raționează, ci ceea ce face el nu este decât operațiunea programată de geniul omului. Singura concluzie care se desprinde de aici

este că biologia, mai precis neurobiologia nu are nici pe departe argumente pentru a ne descoperi dimensiunea ireductibilă a sufletului omului în și prin termeni materiali.

Astăzi există două mari tendințe în lumea oamenilor de știință în atitudinea lor față de religie. Adepții primei tendințe văd încă de multă vreme în religie un fenomen pur subiectiv, ceva irațional. Cea de a doua categorie este asimilată unei anume mișcări intelectuale, cunoscută sub numele de „gnoza de la Princeton"[2]. E vorba de o mișcare care nu respinge religia și tradițiile religioase în sine, dar le consideră depășite, considerând că lumea va intra într-o nouă eră a cunoașterii, în care percepția creștină a Universului nu-și mai găsește locul. Această gnoză exclude ideea existenței unui Dumnezeu personal, acceptându-L pe Dumnezeu, cel mult, ca pe un principiu organizator al lumii, distant și rece, impersonal, un principiu care se confundă, în fapt, cu natura însăși. În fond, nu e vorba de altceva decât de o resurgență a panteismului care, în mod regulat, de cel puțin două secole, își face ciclic apariția în Occident.

În 1870, cu peste o sută de ani după ironia sarcastică a lui Voltaire și materialismului elementar al lui Diderot, R. de Flers pretindea că progresul umanității nu va începe decât atunci când în Franța „nu va mai fi niciun preot viu și nicio biserică în picioare"[3].

O asemenea așa-numită predicție s-a dovedit, de-a lungul timpului, fără niciun temei. În primul rând, pentru că științele exacte și umane n-au oferit încă, nici pe departe, un răspuns concludent la întrebările tot mai multe de ordin metafizic.

[1] Cf. Raymond RUYER, *La Gnose de Princeton*, Fayard, Paris, 1974.
[3] Vezi Pierre THUILLIER, *Science et societé. Essais sur les dimensions culturelles de la science*, Fayard, Paris, ²1997, p. 226.

Persoanele care și-au pus speranța în descoperirile moderne, care, în opinia lor, ar fi putut satisface din plin setea lor de curiozitate prin golirea lucrurilor și Universului de mister, au fost absolut dezamăgite.

Până la urmă, mulți oameni de știință au refuzat oferta scientismului. De pildă, Alfred Russel Wallace, referindu-se la relația dintre credință și știință, pe tema darwinismului, a afirmat clar că „forțele care pot să dea seama de transformarea speciilor sunt incapabile să exprime trecerea de la animal la om"[1]. Această abordare a alimentat o polemică ce s-a extins pe tot parcursul secolului trecut. Diferența au făcut-o doar cuvintele și stilul folosite. În rest, nimic nou. Mulți dintre adversarii cei mai îndârjiți ai creștinismului, gândindu-ne în primul rând la pozitiviști, n-au făcut altceva decât să-și îmbrace mesajul cu expresii și termeni aparținând vocabularului religios. De altfel, așa au apărut crezul scientist, morala scientistă, dar și antropologia și eshatologia scientiste. Au trebuit, din nefericire, să apară tot felul de dezastre și catastrofe în istoria omenirii, pentru ca lumea de azi să înțeleagă, în fine, că știința nu are nici pe departe instrumentele de a rezolva totul în Universul în care trăim, că, în afara lui Dumnezeu, ea nu se mai află în slujba lui Dumnezeu, ba chiar împotriva Lui. Această conștientizare reprezintă o mare șansă la începutul mileniului al III-lea.

[1] Vezi P. THUILLIER, *Science et societé...*, p. 287.

III.6. Cum a ajuns Francis S. Collins de la descoperirea genomului uman la aflarea lui Dumnezeu

Francis S. Collins este unul dintre cei mai cunoscuți geneticieni americani, fiind vreme îndelungată directorul *Proiectului Internațional al Genomului Uman*. S-a născut și a crescut într-o fermă modestă a părinților săi din Shenandoah Valley, Virginia. Așa cum el însuși mărturisește[1], la puține luni după ce a intrat în mediul universitar, era ferm convins că, în pofida faptului că multe credințe religioase inspiraseră de-a lungul timpului diverse tradiții artistice și culturale interesante, totuși ele nu aveau la bază niciun adevăr fundamental. În fapt, Collins era, ca tânăr student la Facultatea de Chimie a Universității din Virginia, un agnostic, adică o persoană care pur și simplu nu știe dacă Dumnezeu există sau nu. Ba mai mult, era un fel de agnostic atipic, în sensul că el nu doar că nu știa dacă Dumnezeu există sau nu, cât mai degrabă nu voia să știe.

Ulterior, și-a continuat studiile cu un doctorat în chimie-fizică la Universitatea Yale, fiind preocupat, între altele, de mecanica cuantică și având ca modele pe Albert Einstein, Niels Bohr, Werner Heisenberg și Paul Dirac. Treptat, a ajuns la convingerea că toate legile universului pot fi explicate pe temeiul

[1] Vezi Francis S. COLLINS, *Limbajul lui Dumnezeu. Un om de știință aduce dovezi în sprijinul credinței*, trad. rom., Ed. Curtea Veche, București, 2009, pp. 21-22.

ecuațiilor și principiilor fizicii. Această convingere i s-a întărit mai ales după ce a citit biografia lui Einstein, din care a înțeles că acesta nu credea în Yahve, Dumnezeul poporului său, trăgând concluzia că niciun om de știință rațional nu poate crede în existența lui Dumnezeu, riscând să se „sinucidă" din punct de vedere intelectual. De altfel, acesta este și momentul în care viitorul mare om de știință trece încetul cu încetul de la agnosticism la ateism, socotind orice formă de credință religioasă drept sentimentalism și superstiție depășită.

Doctoratul în chimie nu i-a oferit suficiente răspunsuri la multele întrebări de care era frământat privind mai ales misterul ființei umane. Așa se face că s-a înscris la Facultatea de Medicină a Universității din Carolina de Nord, unde avea să afle mai multe lucruri despre genomul uman. Ca student medicinist petrecea multă vreme la căpătâiul bolnavilor, conversând cu aceștia. Ceea ce l-a impresionat cel mai mult, spune el[2], era latura spirituală a experienței prin care mulți dintre ei treceau. A cunoscut nenumărate cazuri de oameni foarte credincioși, având o mare liniște interioară, în ciuda cruntei suferințe pe care trebuiau să o îndure fără să fi făcut nimic ca să o pricinuiască. De multe ori se întreba de ce acești oameni nu se revoltau împotriva lui Dumnezeu. Cel mai delicat moment din timpul unor astfel de conversații a fost acela în care o doamnă în vârstă, care avea în fiecare zi dureri provocate de o angină severă netratabilă, l-a întrebat în ce crede. Discutaseră până atunci împreună multe probleme legate de viață și moarte, ea împărtășindu-i de fiecare dată puternica ei credință creștină. Derutat complet, s-a îmbujorat și a reușit cu greu să bolborosească: „Nu prea știu sigur".

[2] F.S. Collins, *Limbajul lui Dumnezeu...*, p. 26.

Întrebarea bătrânei doamne a avut un puternic efect asupra tânărului Collins, care abia împlinise douăzeci și șase de ani. A mers în vizită la un pastor metodist care locuia în vecinătate și l-a întrebat dacă, într-adevăr, credința are vreun sens logic. Răspunsul pastorului a fost unul discret: i-a oferit cartea profesorului C.S. Lewis de la Universitatea din Oxford, intitulată *Creștinism. Pur și simplu*, sugerându-i s-o citească. Și a citit-o cu mare plăcere, fascinat de profunzimea argumentelor intelectuale prezentate de profesor. Atunci și-a dat seama că toate argumentele sale „împotriva plauzibilității credinței erau școlărești". Trăia cu sentimentul că Lewis îi știa toate obiecțiile, uneori „chiar înainte de a le formula". Când a aflat ulterior că profesorul de la Oxford „fusese și el ateu și că încercase să demonstreze netemeinicia credinței pe baza argumentelor logice", a înțeles cum de îi cunoștea atât de bine calea. „Fusese și calea lui".

Citind argumentele lui Lewis a început să înțeleagă că dincolo de „cotloanele" ateismului său copilăresc există un Dumnezeu, dar nu un Dumnezeu deist, care a inventat fizica și matematica și care a pus universul în mișcare cu aproximativ 14 miliarde de ani în urmă, după care S-a retras pentru a Se ocupa de alte lucruri mai importante, așa cum credea Einstein. Dumnezeul pe care începe să-L descopere Collins este un Dumnezeu personal, Care poartă de grijă oamenilor; un Dumnezeu Care „a dăruit fiecăruia dintre noi o șansă de întrezărire specială a Lui în noi înșine. Acesta putea să fie Dumnezeul lui Avraam, dar cu siguranță nu era Dumnezeul lui Einstein"[3].

Treptat, pentru Collins, credința în Dumnezeu începea să devină tot mai rațională decât necredința. I s-a descoperit tot

[3] F.S. Collins, *Limbajul lui Dumnezeu*, p. 36.

mai limpede că știința, în pofida capacității ei incontestabile de a descifra tainele naturii, nu-l va ajuta mai departe în rezolvarea problemei lui Dumnezeu de una singură. Dacă Dumnezeu există, atunci El trebuie să fie în afara lumii fizice și, prin urmare, instrumentele științei nu sunt cele mai potrivite pentru a afla ceva despre El. Ascultându-și „propria inimă", spune Collins, a început să înțeleagă că „dovada existenței lui Dumnezeu avea să vină din alte direcții, iar decizia finală avea să se întemeieze pe credință, nu pe dovezi"[4].

Mult mai târziu, zbuciumul său intelectual și spiritual din acești ani ai marilor căutări existențiale avea să dea roade, mai ales după ce a ajuns un mare om de știință, preocupat de cercetarea genomului uman. Știința, prin descifrarea pentru prima oară în istorie a genomului uman, i-a confirmat, i-a validat existența lui Dumnezeu pe care o descoperise prin credință.

Practic, genomul uman constă din ADN-ul complet al speciei umane, codul ereditar al vieții. Acest text oferit publicului este alcătuit din trei miliarde de litere, fiind scris într-un cod straniu și criptografic, format din patru litere. Complexitatea informației conținute în fiecare celulă a corpului uman este uimitoare. De pildă, citirea cu voce tare a acestui cod într-un ritm de trei litere pe secundă ne-ar lua treizeci și unu de ani, chiar dacă lectura ar continua zi și noapte. Pe de altă parte, dacă aceste litere ar fi scrise cu un corp de mărime normală pe o hârtie de scris obișnuită și toate paginile ar fi puse cap la cap, ar forma un turn de înălțimea Monumentului de la Washington, 169 m.

În calitatea sa de conducător al Proiectului Internațional al Genomului Uman, la finalizarea cercetărilor, s-a aflat alături

[4] F.S. Collins, *Limbajul lui Dumnezeu*, p. 37.

de președintele Bill Clinton de la Casa Albă, participând la festivitățile ce se derulau simultan în mai multe colțuri ale globului. Președintele american a fost primul, în seria discursurilor, care a trecut de la perspectiva științifică la cea religioasă: „Astăzi învățăm limba în care Dumnezeu a creat viața. Suntem cu atât mai copleșiți de uimire și venerație în fața complexității, a frumuseții și a minunii darului celui mai sfânt și dumnezeiesc al lui Dumnezeu". Includerea acestui paragraf în discursul președintelui a fost susținută cu tărie de însuși omul de știință Francis S. Collins, care a subliniat în discursul său același lucru: „Este o zi fericită pentru întreaga lume. Încerc un sentiment de umilință și uimire la gândul că am fost primii care au aruncat o privire asupra propriului nostru manual de instrucțiuni, știut până acum numai de Dumnezeu."[5]

O anume sinteză între știință și religie este considerată de unii ca fiind imposibilă. Cu toate acestea, mulți americani, de pildă, acceptă valabilitatea ambelor adevăruri în existența loc cotidiană. Un sondaj recent confirmă faptul că 93% dintre americani împărtășesc o formă sau alta de credință în Dumnezeu; în același timp, însă, privesc cu încredere și se bucură de rezultatele științei: conduc mașini, folosesc curentul electric și urmăresc buletinele meteo. Tot la fel, conform unui studiu realizat în 1997 în rândul biologilor, fizicienilor și matematicienilor, care au fost întrebați dacă ei cred într-un Dumnezeu Care comunică în mod activ cu oamenii și la Care aceștia să se roage în speranța că vor primi un răspuns, 40% au răspuns pozitiv.

Este și motivul pentru care mesajul lui Francis S. Collins în lumea tot mai secularizată de azi apare ca unul foarte

[5] Francis S. COLLINS, *Limbajul lui Dumnezeu*, pp. 8-9.

credibil în dialogul dintre știință și religie: „În opinia mea, nu există niciun conflict între a fi un om de știință riguros și o persoană ce crede într-un Dumnezeu Care are o legătură personală cu fiecare dintre noi. Știința este singura cale demnă de încredere pentru a înțelege lumea fizică, iar mijloacele ei, atunci când sunt folosite în mod corect, pot pătrunde în profunzimile existenței materiale. Însă știința devine neputincioasă atunci când trebuie să răspundă la întrebări de felul: «De ce a luat ființă Universul? Care este sensul existenței omului? Ce se întâmplă după moarte?»".

III.7. Între ştiinţa raţiunii şi ştiinţa credinţei

Așa cum se știe, ieșirea la un moment dat a științelor profane de sub tutela teologiei tradiționale, considerată până în Evul Mediu „regina științelor", nu presupune în mod automat negarea adevărului și a valorilor religiei, nici a contribuției pe care teologia a adus-o în afirmarea culturii și a progresului omului în plan științific.

Acest lucru se explică, în primul rând, prin faptul că în ființa umană există o predispoziție indubitabilă spre cunoaștere, spre o cunoaștere fundamentală, care vizează domenii aparent divergente, dar care în realitate converg în ce privește scopul lor ultim. Pentru că, în cele din urmă, e dificil de demonstrat că ar exista două sau mai multe adevăruri. Cum ar fi, de pildă, un adevăr sacru și altul profan, unul teologic și altul științific. Nu există decât un singur adevăr, chiar dacă spre el se accede pe căi diferite. Teologia nu poate ignora nici pe departe știința profană, după cum nici invers, fie și numai datorită apartenenței lor comune la cunoașterea adevărului ultim.

Influența teologiei și, în general, a religiei asupra științei e dublată de influența științei asupra religiei, chiar dacă adeseori, în trecut, instituțiile respective au refuzat să recunoască această influență reciprocă. Din păcate, astăzi, mai mult ca oricând, în pofida unor demersuri în acest sens, dialogul dintre știință și teologie este dificil mai ales din pricina unor

cercetători moderni care continuă să promoveze, chiar dacă fără prea mare temei, o atitudine de rivalitate. Fără prea mare temei, pentru că, la urma urmei, omul de știință, în pofida faptului că a ajuns la un anume nivel de cunoaștere, nu poate răspunde la foarte multe probleme legate de legile eterne ale existenței; după cum tot la fel, teologul, deși ar trebui să exprime ceea ce este inexprimabil, nu o poate face, cum subliniază Fericitul Augustin: *homo non capax infinito*, în sensul că omul nu-L poate cuprinde și defini pe Dumnezeu în Ființa Sa.

Pe de altă parte, privind lucrurile dintr-o altă perspectivă, e evident că atât teologul, cât și omul de știință sunt conștienți de faptul că, dincolo de cuvintele lor, de ceea ce încearcă ei să exprime, există acel ceva pe care fiecare se străduiește să-l definească, dar folosindu-se totdeauna de termeni diferiți și de mijloace proprii. Oricum, dincolo de toate, e limpede faptul că există o autonomie a fiecărui domeniu, care se dorește a fi cât de cât surmontată prin ceea ce azi se cheamă transdisciplinaritate. Un foarte sugestiv exemplu în acest sens ni-l oferă Toma d'Aquino, care subliniază că, dacă în filosofie, adică în știință, se încearcă a se ajunge la cunoașterea lui Dumnezeu pornindu-se de la cunoașterea creaturilor în ele însele, în cazul științei credinței, adică al teologiei, atenția este îndreptată în primul rând spre Dumnezeu, și numai după aceea spre creație.

În lunga istorie a relațiilor dintre rațiune și credință se observă momente de convergență și divergență, care se repetă în materie de știință, evident de știință a rațiunii, și de teologie, respectiv de știință a credinței, și care se regăsesc nu doar în istoria gândirii, ci și în parcursul intelectual al fiecărui om.

Teologia, prin însăși natura ei, primește o mare contribuție din partea disciplinelor istorice și critice mai ales în

domeniul cercetării asupra Evangheliilor și istoriei lui Iisus Hristos pe parcursul vieții Sale pământești, chiar dacă această cercetare trebuie făcută în lumina credinței. În acest sens, trebuie menținută distincția între studiul credinței, pe de o parte, și religie și credința însăși, pe de altă parte, pentru a putea fi evitat riscul identificării credinței cu istoria, subordonând astfel intensitatea credinței la nivelul cunoașterii istorice.

Cele două certitudini, credința și istoria, sunt de natură diferită și nu există nicio dificultate în a admite că prioritară este credința, că ea precede reconstrucția istorică și că, la limită, condiționează munca istoricului. Dacă se acceptă supremația hristologiei, relațiile între știință și teologie devin atât de evidente, încât îl determină pe teolog să utilizeze instrumentele de cercetare ale disciplinelor istorice și filosofice pentru a sesiza distincția dintre real și ireal, pentru a estima logica efectivă a descrierilor și explicațiilor, pentru a lua în considerare relația între a „vedea" și a „crede". În acest context, trebuie avut în vedere faptul că teologia are o nevoie indispensabilă de contribuțiile pe care i le aduc filosofia și istoria, dar și de acelea cum ar fi cele ale istoriei comparate, fenomenologiei, sociologiei, psihologiei religiei etc.

Așa că nu este absolut deloc întâmplător faptul că, în ultima vreme, cercetările în domeniul teologic se fundamentează pe metodologiile cele mai avansate și pe contribuțiile dintre cele mai diverse în planul disciplinelor amintite[1].

O analiză realizată în lumea culturii privind relația între știință și religie sugerează că ea se poate concretiza în trei variante: o separație clară între teologie și celelalte științe; o opoziție

1 Cf. metoda corelației, utilizată de Paul TILLICH, *Systematic Theology*, II, University of Chicago Press, Chicago, 1967, p. 13.

între teologie și știință; un posibil acord în cadrul unei unificări și valorificări comune a cunoașterii. Din punct de vedere istoric, prima variantă este reprezentată de doctrina așa-numitului „adevăr dublu", atribuită lui Averroes, rezumată în celebra frază „ceea ce este adevărat pentru credință și religie poate fi fals pentru rațiune și filosofie și invers". Această atitudine de separație între teologie și celelalte științe este răspândită astăzi în rândul multor teologi și oameni de știință, corespunzând ideii unei științe neutre, detașate de religie. O a doua cale este aceea a opoziției, a contrapunerii a două concepții diferite, cum ar fi, de pildă, în cazul epicureismului și al stoicismului. Să ne reamintim că Epicur susținea atomismul antifinalist, pe când Zenon împărtășea o concepție finalistă despre univers. Polemica ce se naște din această fractură sfârșește, în cele din urmă, într-o convergență în jurul refuzului dualismului, ce caracterizase metafizica de la Platon și Aristotel încoace. Dualismul metafizic punea, așa cum se știe, față în față o divinitate veșnică și imuabilă, de o parte, și o materie veșnică și independentă de divinitate, de altă parte; refuzând și depășind acest dualism, epicureismul și stoicismul reactivează gândirea greacă mai veche, deschizând calea spre Plotin, Fericitul Augustin, Toma d'Aquino, adică spre metafizica clasică.

Ar fi interesant de reinterpretat, cu o nouă privire, istoria enciclopedismului, pe aceea a epocii „Luminilor", dar și istoria materialismului care se inspiră din filosofia lui Epicur.

Astăzi, această atitudine de opoziție este, în general, depășită, chiar dacă ceea ce se cheamă ateism științific își află încă rădăcinile și forma sa de expresie tocmai în ea.

În fine, cea de a treia și ultima variantă este aceea a acordului și colaborării, așa cum apar ele puse în valoare pentru

prima oară în tomism, pornindu-se de la premisa că adevărurile raţiunii nu se pot contrapune adevărurilor Revelaţiei lui Dumnezeu. Reamintim totodată că recunoaşterea unei compatibilităţi între ştiinţă şi teologie a fost admisă pentru prima dată de către Kant, chiar dacă el o rezuma la aspectele morale.

Socotesc că această a treia variantă este varianta viitorului, în sensul că, în şi prin dialog, au de câştigat atât teologia, cât şi ştiinţele profane, atât teologul, cât şi omul de ştiinţă întru aflarea singurului adevăr, adevărul lui Dumnezeu. Iniţierea de câţiva ani a unui dialog consistent între teologie şi filosofie, între religie şi ştiinţă, de către actualul Patriarh al Bisericii Ortodoxe Române, Preafericitul Daniel, se înscrie exact pe această linie.

III.8. Ştiinţa, filosofia şi teologia: de la dispută la armistiţiu şi dialog

Astăzi, mai mult ca oricând, multă lume se întreabă cum ar putea un om al științelor exacte sau un filosof crede în Dumnezeu de vreme ce științele și filosofia reprezintă un domeniu al raționalului, iar credința ține de ceea ce este metaraţional, ba chiar irațional până la urmă. Deși ușor confuză, afirmația câștigătorului premiului Nobel pentru Medicină, în anul 1965, F. Jacob, alături de J. Monod, insistă exact pe separația aceasta dintre credință și rațiunea științifică: știința este o problemă de cunoaștere, iar credința, o problemă de gust.

Atitudinea impardonabilă a Bisericii Catolice din anul 1633 față de exponentul de excepție al științelor experimentale din vremea aceea, Galileo Galilei, rămâne pe mai departe simbolică în conștiința umanității în privința disputei dintre Biserică și oamenii de știință. În una din lucrările sale pe această temă, G. Minois[1] ne oferă date dintre cele mai concludente. Se pare că, în realitate, această dispută vizează mai degrabă relațiile dintre spiritul științific și Biserică decât relațiile dintre știință și credință în mod direct. Metaforic vorbind, s-a creat un fel de „zid al Berlinului" pe această relație. Va fi nevoie în continuare de mult timp, de multă răbdare și de discuții dificile, pentru ca, în urma descoperirii unui

[1] Vezi Georges MINOIS, *L Église et la science*, Fayard, Paris, 1991.

limbaj cât de cât comun, să vină speranța descifrării noțiunii de adevăr în știință, filosofie și credință creștină.

După perioada de dominație a scientismului pe tot parcursul secolului al XIX-lea, în prima parte a secolului al XX-lea s-a crezut că ar fi apărut un fel de înțelegere, de armistițiu în relațiile confuze și conflictuale dintre știință și credință. În consecință, de o parte și de alta, s-a recunoscut faptul că demersul științific și cel al credinței au finalități distincte, reprezentând căi de cunoaștere absolut independente. Omul de știință și teologul se deosebesc unul de altul, în primul rând, prin obiectivele pe care și le propun, prin limbaj și modurile lor de reprezentare[2]. Omul de știință este interesat de natură și de omul biologic, încercând să descopere legile comportamentului mecanic și evoluției lor, în timp ce teologul are un cu totul alt obiectiv: el își orientează analiza spre relația dintre Dumnezeu, om și Univers.

Deși se constituie în căi diferite de cunoaștere, știința și credința nu pot fi percepute ca fiind independente în totalitate, ținând seamă mai ales de interpelările științei secolului al XX-lea. Este evident că un credincios cultivat nu poate rămâne impasibil față de pozițiile unui J. Monod, de pildă, pe care le exprimă în cartea sa, *Hazardul și necesitatea*, în care subliniază că rolul jucat de hazard în evoluția universului poate conduce la necredință[3]. Și tot la fel, orice credincios și necredincios își pot pune multe întrebări când citesc cartea unui J.P. Changeux, *Omul neuronal*, în care comportamentul omului este redus la fizico-chimia creierului său[4]. Chiar dacă pozițiile lui Monod

[2] Jean LADRIÈRE, *La Science, le Monde et la Foi*, Casterman, Tournai, 1972.
[3] Vezi Jacques MONOD, *Le Hasard et la Nécessité*, Seuil, Paris, 1970.
[4] Jean-Pierre CHANGEUX, *L'homme neuronal*, Fayard, Paris, 1983.

și Changeux fac obiectul a numeroase controverse atât din punct de vedere științific, cât și filosofic, totuși ele reprezintă o ilustrare a întrebărilor, câteodată redutabile, care pot fi puse și sunt puse credincioșilor până azi.

Dincolo de deosebirile dintre credință și știință, însă, e evident că, în cultura tehnico-științifică actuală, se regăsesc numeroase interferențe între cele două domenii, care presupun deopotrivă deschidere, întrebări, dar și ambiguități.

Marile probleme de morală pe care le ridică cercetările în domeniul nuclear și al biologiei ne reamintesc că știința fără conștiință nu e decât o ruină a sufletului. Forța de acțiune pe care știința și tehnica o permit omului de azi obligă sau ar trebui să oblige la o reflecție morală mai profundă, care, din păcate, de cele mai multe ori lipsește. În această situație, cercetarea interdisciplinară devine indispensabilă. Ca să nu mai vorbim de faptul că toate problemele de sens, puse pornind de la știința de azi, încearcă să relanseze posibilitățile de dialog dintre știință, filosofie și religie[5].

De altfel, realizând progrese enorme la nivel științific și tehnic, oamenii de știință de azi descoperă din ce în ce mai mult limitele apropierii lor de real, ca și zonele-frontieră cu alte moduri de cunoaștere, cum ar fi metafizica, de pildă. Este vorba de sfârșitul scientismului pentru cea mai mare parte a matematicienilor, fizicienilor și chimiștilor, sfârșit legat de dezvoltarea unei noi epistemologii, în care locul subiectului cunoscător devine central. Pentru omul de știință de azi, a cunoaște și a măsura înseamnă a acționa asupra realului. Ceea ce este cunoscut devine inseparabil de spiritul cunoscător. Obiectul științei este un real ca produs al interacțiunii. Prin urmare,

[5] Cf. Thierry MAGNIN, *Quel Dieu pour un monde scientifique?*, Nouvelle Cité, Paris, 1995.

omul aparține naturii pe care o cercetează pentru a o înțelege, el nu este independent.

După mai multe secole de suspiciune, Biserica începe, încet, încet, să se repoziționeze în relația și atitudinea ei față de știință și filosofie. De pildă, în Biserica Catolică, lucrările unor mari „pionieri" precum Teilhard de Chardin, apoi, mai târziu, cercetările unor J. Ladrière și A. Delzant, ca să ne referim doar la mediul francofon, au redeschis această cale a dialogului. De asemenea, în Biserica Ortodoxă, dar mai ales în Biserica Ortodoxă Română, sub îndrumarea Preafericitului Patriarh Daniel, se organizează anual simpozioane la care participă oameni de știință, filosofi și teologi, într-un dialog foarte interesant privind relația dintre știință, filosofie și teologie. La nivel european, în același scop au fost create diferite organisme, cum ar fi ESSSAT, Societatea Europeană pentru Studiul Științei și Teologiei (*European Society for the Study of Science and Theology*). De asemenea, există Observatorul Vaticanului și Academia Pontificală de Științe, două organisme-pilot pentru un dialog real între oamenii de știință și teologi.

Reluând tema colocviului organizat de Observatorul de la Vatican, și anume *Physics, Philosophy and Theology: a Common Quest for Understanding* („Fizică, Filosofie și Teologie: o cercetare comună pentru înțelegere"), material publicat în anul 1988, Papa Ioan Paul al II-lea ne oferă câteva elemente privind problemele pe care interacțiunile dintre științele naturale, filosofie și teologie le pun Bisericii și societății umane în general. El pledează pentru un schimb veritabil de informații pe marginea cercetărilor între oamenii de știință, filosofi și teologi, respectându-se autonomia domeniilor și încercând să se ofere răspunsuri la multele întrebări care îi frământă pe unii și pe alții, răspunsuri privind sensul existenței, venind astfel în sprijinul generațiilor de astăzi și de mâine.

III.9. Cum e privită credinţa în lumea oamenilor de ştiinţă de azi

În misiunea sa de evanghelizare, astăzi mai mult ca oricând, Biserica nu-şi poate permite să ignore atitudinea oamenilor de știință față de credință. În general, s-a observat și se observă că anumite aspecte legate de Biserică le oferă acestora posibilitatea unei largi deschideri față de credință, în vreme ce altele îi determină să aibă mari rețineri sau chiar să o respingă la modul cel mai categoric. Oricum, dincolo de toate acestea, absența unui dialog între credincios și omul de știință conduce, indubitabil, la neînțelegerea de către acesta din urmă a unor noțiuni atât de importante pentru primul, cum ar fi adevărul suprem, Dumnezeu, actul creației.

Între altele, cel mai amintit exemplu privind reticența oamenilor de știință față de credință *rămâne* în continuare ceea ce s-a chemat „afacerea" Galilei. Aceasta reprezintă, în principal, simbolul relațiilor rele în cuplul știință-credință în Occident. Așa cum s-a subliniat, această problemă simbolizează esența confruntării între un adevăr dogmatic, adevărul Bisericii, și un adevăr științific, încă și astăzi. În 1633, Biserica Catolică, socotind că este singura autoritate, în afară de Dumnezeu, care ar cunoaște adevărata reprezentare a cosmosului și materiei, îl condamnă pe Galilei, inventatorul științei experimentale, obligându-l să retracteze afirmațiile

„eronate" pe care le făcuse, dar în special pe aceea: cartea naturii este scrisă în caractere matematice. Momentul acesta marchează, de altfel, ruptura acordului pus *a priori* de Occidentul creștin între cartea naturii și *Biblie*.

În dioceza Saint-Étienne din Franța a fost realizat un studiu-anchetă, având ca temă *Credința și Biserica* pentru oamenii de știință, pe baza unui chestionar distribuit în 1000 de exemplare unor persoane care lucrau în domenii precum matematica, fizica, chimia, biologia, medicina sau tehnologiile industriale. Rezultatele au fost publicate în anul 1990, deci cu două decenii în urmă[1]. La întrebarea: ce vă atrage cel mai mult în demersul unui credincios?, 60% dintre cei chestionați au răspuns: căutarea adevărului, a Absolutului. În replică, la întrebarea: ce vă deranjează cel mai mult la un credincios?, 70% au răspuns: faptul că aparține unei structuri ecleziale încremenite, puțin deschisă schimbării. Pe de altă parte, la întrebarea: ce vă atrage cel mai mult în demersul științific?, pentru 80%, răspunsul a fost: rigoarea, obiectivitatea, logica, libertatea de gândire, capacitatea de schimbare.

Mai mult decât în oricare altă parte, în lumea științifică, credința este privită deseori ca un fel de salt în irațional. Din acest motiv, ea continuă să provoace rezerve și uneori teamă, chiar dacă reușește să și atragă pe mulți. O anume sete de Absolut și de credință au fost evocate de 60% dintre persoanele chestionate, nepracticante sau fără religie. Cu toate acestea, respondenții n-au spus nimic despre locul pe care-l ocupă rațiunea și Revelația în experiența credinței.

Este evidentă această dihotomie între rațiune și credință, care se fundamentează, de asemenea, pe filosofia kantiană cu

[1] Vezi revista *Chrétiens en Marche*, nr. 170, 16 décembre, 1990.

cele două cunoașteri de care vorbește filosoful german. Cele două legi care se impun spiritului, respectiv „cerul înstelat" de deasupra și „legea morală" din interior, sunt asimilate celor două regimuri distincte, fără relație, ale rațiunii. Dihotomia de care vorbeam domină de multă vreme gândirea multor oameni de știință europeni. Însă la fel de adevărat este că, de multe ori, ei înșiși sunt aceia care au făcut atât de rigidă gândirea mult mai nuanțată a lui Kant.

Divorțul dintre rațiune și credință este determinat, nu de puține ori, de decalajul profund existent între o formație cu profil tehnic și științific, pe de o parte, și o formație umanistă și spirituală, pe de altă parte. Și aceasta chiar dacă printre oamenii de știință descoperim mari umaniști. După cum trebuie recunoscut că inițierea filosofică este insuficientă sau uneori lipsește cu desăvârșire din cursurile universitare.

Totodată, faptul că filosofii sau teologii resping foarte rapid întrebările, câteodată naive, puse de oamenii de știință în legătură cu sensul existenței, Dumnezeu sau credința, nu face altceva decât să fortifice, în realitate, acea ruptură între rațiune și credință. O ruptură care datează de prin secolele al XVII-lea - al XVIII-lea, atunci când științele experimentale ale naturii, filosofia și teologia au pornit-o, cine știe pentru câtă vreme, fiecare pe drumul propriu.

Criza noțiunii de adevăr în lumea de azi e un exemplu în acest sens. Și ea se datorează, între multe altele, și unei veritabile crize a limbajului: comunicarea între oamenii de credință și credincioși e marcată de intraductibilitatea conceptelor dintr-un domeniu în altul[2]. Aceleași cuvinte au semnificații diferite.

[2] Antoine DELZANT, „Un probleme résurgent, science et foi", în: Joseph Doré (Ed.), *Sur l'identité chrétienne*, Desclée de Browen, Paris, 1990, p. 51.

Astfel, atunci când unii sau alții vorbesc despre noțiuni cum ar fi „real", „simbol", „natură" sau „creație", ei nu le conferă același sens. De aceea, astăzi e nevoie de tot mai multă interdisciplinaritate pentru a se putea găsi cât de cât un limbaj noțional comun al oamenilor de știință, filosofilor și teologilor.

Conform aceluiași studiu sociologic amintit, 90% creștini practicanți, ca și 70% dintre celelalte persoane chestionate au afirmat că știința singură nu este suficientă pentru a înțelege lumea. Aceasta demonstrează că scientismul, deși încă foarte prezent în societatea de azi, apare totuși depășit în rândul oamenilor de știință consultați aici, indiferent de convingerile lor religioase. Acest aspect apare cu atât mai evident la fizicieni, matematicieni, biologi și medici.

Trecând într-un alt registru al analizei, se remarcă faptul că 60% dintre respondenți afirmă că formația și practica lor cu un caracter științific îi determină uneori să-și pună problema existenței lui Dumnezeu, dincolo de convingerile lor religioase. Acest lucru relevă deschiderea actuală spre problema lui Dumnezeu în lumea științifică și în restul societății occidentale de azi. E la fel de adevărat, însă, că 40% afirmă că nu și-au pus niciodată problema lui Dumnezeu pornind de la activitatea lor științifică. Ba mai mult, trebuie reținut că există o mare deosebire între a-ți pune problema existenței lui Dumnezeu și a face pasul următor spre credința în Dumnezeu. Oricum, având în vedere că 60% dintre cei chestionați, fără a fi practicanți sau neavând o religie, manifestă o anume sete de Absolut sau de credință, trebuie trasă concluzia că vechea opoziție știință-religie și-a pierdut mult din amploarea sa de altădată. Se întrevăd, într-un fel, sfârșitul scientismului, ca și interesul crescând pentru spiritual, chiar dacă apartenența la o Biserică rămâne o barieră pentru multă lume.

III.10. Dumnezeu Creatorul între ştiinţă şi metafizică

În general, în lumea secolului al XIX-lea, marcată puternic de determinism, două sunt pozițiile dominante față de Dumnezeu și univers care se impun. Pe de o parte, unii acceptă existența unui Dumnezeu, un fel de Dumnezeu-orologiu al unui așa-numit „univers-orologiu"; un Dumnezeu responsabil pentru ordinea universală pe care o percepem și pe care o descoperă și o confirmă oamenii de știință, un Dumnezeu Creator al oamenilor, al tuturor ființelor și al întregului univers fizic. Pe de altă parte, în ipoteza că ideea existenței lui Dumnezeu este respinsă, atunci se admite eternitatea materiei, așa cum subliniază teologul C. Tresmontant, citându-l mai mult sau mai puțin fericit pe Engels: „Avem certitudinea că materia rămâne veșnic aceeași, dincolo de toate transformările sale, că nu-și pierde nici unul dintre atributele ei."[1]

În fond, aici avem de-a face cu acea concepție din Antichitate despre un univers etern și ciclic, definit ca autocreator. Se pare că această concepție este încă frecvent prezentă în lumea științifică, în care cuvântul Dumnezeu desemnează adeseori Universul în sine, natura, ordinea cosmică etc. Un foarte concludent exemplu pe această linie îl reprezintă gnoza de la Princeton.

---

[1] Claude TRESMONTANT, *Les idées maîtresses de la métaphysique chrétienne*, Seuil, Paris, 1962, p. 143.

Totuși, studiind teoriile legate de Big Bang, anumiți autori adaugă: „Atâta vreme cât universul va fi avut un început, putem presupune că a avut un Creator"[2]. Legat de această afirmație s-a invocat noțiunea de „fluctuație cuantică", care „permite timpului și spațiului, apoi universului să apară spontan din vid [...]. Universul nu mai are nevoie de o cauză primară. El apare datorită unei fluctuații cuantice [...]. Apariția sa bruscă poate fi explicată prin procese pur fizice"[3].

Așa cum se observă, regăsim aici vechea iluzie a unei creații spontane. Deși, în realitate, vidul cuantic nu poate fi asimilat nici pe departe neantului din care, chipurile, ar fi apărut fără nicio cauză Universul în care trăim. De altfel, T. Xuan Thuan îl definește ca fiind un spațiu în care se regăsesc particule și antiparticule virtuale, care apar și dispar în cicluri de viață și moarte de foarte scurtă durată, grație principiului incertitudinii[4].

În fapt, toți cei care abordează lucrurile dintr-o atare perspectivă n-au observat că adevărata problemă nu este doar aceea a începutului universului în timp, ci aceea a originii acestuia în sensul deplin al termenului. Prin urmare, problema cu adevărat importantă este aceea a existenței Universului. Or, ipoteza unui Univers fără început sau cu un început în afara unui Creator nu poate oferi un răspuns la întrebarea privind existența sa. E adevărat, nu se poate aduce niciun reproș științelor că n-ar fi pus sau n-ar pune această problemă. Dar orice om de știință trebuie să țină necondiționat seama de faptul că această problemă trebuie pusă, în principal, din perspectiva metafizicii, pentru că este o problemă de natură filosofico-

[2] Stephen HAWKING, *Une Brève Histoire du temps*, Flammarion, Paris, 1989, p. 179.
[3] Vezi Trinh Xuan THUAN, *La Mélodie secrete*, Fayard, Paris, 1988, p. 300.
[4] T. X. THUAN, *La Mélodie secrete*, p. 368.

teologică sau metafizică. Este și motivul pentru care, afirmă H. Reeves, singura adevărată „problemă" rămâne însăși existența Universului, faptul că există ceva dincolo de nimic, iar oamenii de știință sunt incapabili să ofere un răspuns convingător la această provocare. După atâtea milenii, oamenii de știință constată că există „ceva", o realitate, fără a ne oferi nicio explicație clară și convingătoare legat de modul cum a apărut această realitate a Universului, care este vârsta acestuia etc. În această privință, ne aflăm azi în același punct în care odinioară se afla vânătorul preistoric, adică la „zero absolut"[5].

Universul acesta pe care-l contemplăm și pe care savantul încearcă să-l descifreze ar fi putut să nu fie așa cum este. Galaxiile sunt „muritoare", ca și stelele. Universul, care ar fi putut să nu fie însă, nu-și poate avea în el însuși rațiunile propriei existențe. Dacă există, aceasta înseamnă necesarmente că își datorează existența unei cauze care nu este una contingentă, ci este una, în mod negreșit, în afara lui. Chiar dacă se admite posibilitatea metafizică a unui Univers creat din eternitate, deci fără un început în timp, aceasta nu înseamnă nici pe departe că n-ar mai fi un Univers creat sau ar fi un Univers mai puțin creat, adică n-ar mai fi vorba de o cauză mai presus de el însuși.

Privind lucrurile în acest fel, înțelegem mai bine surpriza unui S. Hawking în momentul în care Papa Ioan Paul al II-lea i se adresează lui și altor oameni de știință cu prilejul unui congres organizat de Academia Pontificală a Științelor, având ca temă „Cosmologia și fizica fundamentală". Între altele, în discursul său, Papa subliniază că ipoteza științifică privind originea lumii, cum ar fi aceea a unui „atom primitiv" din care ar deriva universul fizic în ansamblul său, lasă deschisă problema legată

[5] Hubert REEVES, *Patience dans l'azur*, Seuil, Paris, 1981, p. 152.

de începutul universului. Nicio știință nu poate răspunde singură la această chestiune; e nevoie de o știință a omului care se ridică mai presus de fizică, de astrofizică și care se cheamă metafizică; e nevoie mai ales de acea știință care izvorăște din Revelația lui Dumnezeu[6].

Hawking a crezut că Papa s-a referit la posibilitatea oamenilor de știință de a studia evoluția după Big Bang, dar nu Big Bang-ul în sine, pentru că era vorba de momentul creației, de opera lui Dumnezeu. Totuși, argumentul Papei era cu mult mai nuanțat. Practic, el face un apel la oamenii de știință pentru a înțelege că, dincolo de Univers, există o cauză supremă, un Dumnezeu transcendent.

[6] Vezi *Documentation catolique*, 1er novembre, 1981, p. 957.

III.11. Religia, benefică nu doar pentru suflet, ci şi pentru trup

Atunci când, în anul 1885, filosoful nihilist german Fr. Nietzsche clama cu nonşalanţă că Dumnezeu ar fi mort, el voia, în fapt, să sugereze că Acesta n-ar fi existat niciodată. Asemenea altor mari raţionalişti, cum ar fi Marx, Freud, J. Frazer, L. Feuerbach sau B. Russel, Nietzsche afirma că religia n-ar fi altceva decât o simplă rămăşiţă a unui trecut fără vreo legătură cu ştiinţa, un trecut pe care omenirea ar fi trebuit să-l depăşească de multă vreme. Mulţi dintre cei care împărtăşeau această convingere credeau că, în măsura în care nivelul de educaţie, dar şi explicaţiile ştiinţei materialiste privind misterul existenţei vor spori, religia îşi va fi pierdut din interesul oamenilor, iar ideea de Dumnezeu va dispărea pur şi simplu.

Dar Dumnezeu nu este o simplă iluzie efemeră, aşa cum credea Nietzsche, care se va topi pur şi simplu din conştiinţa oamenilor asemenea unei bule de săpun. Iată, am intrat deja în mileniul al III-lea, un mileniu în care, ca şi în cel precedent, ştiinţa şi tehnologia domină tot mai mult spiritul. Cu toate acestea, însă, se vede cu ochiul liber că religia şi spiritualitatea continuă să impună. Cu siguranţă, dacă Nietzsche şi contemporanii săi pozitivişti, reducţionişti sau nihilişti ar mai fi în viaţă, şi-ar exprima

părerea că supraviețuirea ideii de Dumnezeu până azi nu e altceva decât consecința triumfului ignoranței asupra rațiunii. Fiind convinși că orice religie se întemeiază pe superstiție și iluzie, ei n-au fost capabili să tragă decât o singură concluzie: oamenii se agață de ideea existenței unui Dumnezeu pentru simplul motiv că le lipsesc forța și curajul de a face față și de a înțelege lumea în afara Lui.

O atare interpretare, de-a dreptul cinică, este atât de puternic ancorată în gândirea raționalist-materialistă, încât puțini dintre gânditorii raționaliști o mai pun la îndoială. Și totuși, diferite studii realizate fără niciun fel de prejudecată demonstrează că această idee, din punct de vedere intelectual, are un fundament cu mult mai firav decât s-ar părea. Tot mai mulți analiști avizați subliniază că, în realitate, tenacitatea remarcabilă a religiei își are rădăcinile în ceva cu mult mai profund, cu mult mai simplu și mai sănătos decât o renegare veleitară sau decât o pură dependență psihologică. Oamenii de știință arată că originile religiei sunt cu mult mai complexe și că ele se fondează pe experiența mistică, că religiile persistă întrucât conexiunile creierului uman continuă să furnizeze credincioșilor o serie de experiențe unitare, interpretate deseori ca argumente că Dumnezeu există.

Diferite studii au arătat că bărbații și femeile care practică o anume credință religioasă au o viață mai lungă, cunoscând mai puține atacuri de apoplexie, mai puține boli cardiovasculare, având o mai bună funcționare a sistemului imunitar și o mai mică presiune sangvină decât populația în ansamblul ei. Beneficiile religiei pentru sănătate sunt atât de impresionante, încât, după ce a recitit mai bine de o mie de studii pe acest domeniu, dr. Harold Koenig de la Duke

University Medical Center a afirmat cu câțiva ani în urmă, în The New Republic, că „absența angajamentului religios are un efect asupra mortalității echivalent cu fumatul unui pachet de țigări pe zi vreme de 40 de ani".

Se pare că religia are efecte la fel de benefice atât pentru suflet cât și pentru trup; avantajele comportamentului religios pentru sănătate nu se rezumă la componenta fiziologică. Tot mai multe cercetări ajung la concluzia că religia poate fi benefică pentru sănătatea mentală. Acest aspect a surprins pe cei mai mulți psihiatri care, mergând pe urmele lui Freud, n-au încetat să considere comportamentul religios mai mult ca o stare de dependență și mai puțin ca o stare patologică. De pildă, până în anul 1994, „Asociația Psihiatrilor Americani" (*American Psychiatric Association*) avea înscrisă oficial „orice credință religioasă puternică" în categoria dezordinilor mentale.

Totuși, conform unor noi date, credințele și practicile religioase pot conduce la o ameliorare semnificativă a sănătății mentale și emoționale. De exemplu, un studiu pe această temă ne arată că numărul consumatorilor de droguri, al alcoolicilor, al divorțaților și al celor care se sinucid este cu mult mai mic în rândul persoanelor religioase decât la restul populației. De asemenea, este tot mai evident că cei care practică o anume religie sunt mai puțin predispuși spre depresie și anxietate, dar mai predispuși să se vindece mai rapid când se află într-o atare suferință. Alte experiențe au stabilit o legătură clară între activități religioase specifice și rezultate psihologice pozitive. S-a demonstrat că practici spirituale precum rugăciunea, meditația sau participarea la slujbele divine reduc semnificativ stările de anxietate și

depresie, dezvoltă respectul față de sine, ameliorează calitatea relațiilor interumane și generează o perspectivă mai optimistă asupra vieții.

Chiar dacă nu toată lumea împărtășește aceeași părere privind beneficiile religiei, e tot mai evident că, încurajând comportamente și atitudini pozitive, religiile joacă un rol important în viața omului. De pildă, dezaprobând libertinajul, drogurile, abuzul de alcool, pe de o parte, și încurajând moduri de viață bazate pe moderație și stabilitate în familie, pe de altă parte, majoritatea religiilor favorizează implicit comportamente dintre cele mai sănătoase din punct de vedere moral.

De asemenea, cele mai eficiente organizații sociale din cadrul unor comunități religioase se constituie și ele într-un bun exemplu în această privință. Tot la fel, sprijinul afectiv și emoțional pentru prieteni și membrii familiei reprezintă un element important pentru sănătatea mentală a întregii lumi, iar comunitățile puternice pot produce, în egală măsură, efecte dintre cele mai pozitive și practice asupra bunăstării fizice. În mod particular, aceste beneficii sunt importante pentru persoanele în vârstă, care trăiesc în comunități și nu pot trăi izolate. E vorba de bătrâni care au nevoie de ajutor pentru a se hrăni, pentru a-și procura medicamentele, pentru a fi transportați spre a fi consultați de către medici sau pentru a participa la diferite activități cotidiene, care îi sprijină spre a avea o mai bună sănătate fizică.

În același timp, orice comportament autentic religios poate contribui într-un mod mai direct la cultivarea sănătății prin influențele sale asupra sistemelor de stimulare și de liniștire a trupului. De pildă, o rugăciune aduce liniște,

o cântare sau o meditație timp de o oră pot activa funcția de liniștire a trupului. De asemenea, s-a demonstrat că toate acestea fac să sporească funcțiile sistemului imunitar, să scadă ritmul cardiac și presiunea sangvină, limitează eliberarea în sânge a hormonilor responsabili de stres și generează senzația de calm și relaxare. E deja o certitudine faptul că orice comportament care provoacă permanent o astfel de reacție de liniștire nu face altceva decât să crească nivelul de sănătate mentală și fizică.

III.12. Credința în Dumnezeu nu este o himeră

Cartea profesorului Richard Dawkins, tradusă și în limba română, despre „himera" credinței în Dumnezeu[1], în care se străduiește să susțină ateismul omului de rând și bigotismul păgân, surprinde prin faptul că autorul prezintă idei cu totul nepotrivite legate de fundamentele filosofice ale unor învățături teologice pe care le respinge, în cea mai mare parte, fără niciun temei. El pare convins că realizările sale în domeniul științei pot suplini sărăcia existentă în pregătirea sa umanistă. De altfel, un binecunoscut biolog de la Universitatea din Rochester, H. Allen Orr, afirmă cu multă eleganță despre această carte că „nu-și înfruntă niciodată cinstit oponenții", că autorul ei nu reușește să „urmărească dezbaterile filosofice despre natura chestiunilor religioase" și, în încercarea lui de a impune ateismul brut, nu poate să înțeleagă „fie și cele mai simple atitudini religioase"[2]. De altfel, Dawkins reprezintă noul ateism al unui val de gânditori, caracterizați de multă lume drept „superficiali" în materie de filosofie și religie, respingând credința în Dumnezeu, pe care o consideră o „formă de stupiditate [...] ca și cum marile spirite nu s-ar mai fi confruntat niciodată cu

[1] Vezi Richard DAWKINS, *Himera credinței în Dumnezeu*, Curtea Veche Publishing, București, 2007.

[2] H. Allen ORR, „A Mission to Convert", în: *The New York Review*, 11 ian. 2007, p. 22.

întrebări esențiale legate de creație, lege morală și adevăr revelat"[3]. E cert faptul că opera profesorului Dawkins se bucură de un succes extraordinar în mare parte datorită faptului că autorul ei este un fel de „traficant" de tabuuri ale unor societăți care poartă încă în mare parte o amprentă religioasă.

O mare parte dintre aspectele prezentate de autor cu privire la presupusa himeră a credinței în Dumnezeu și cele mai multe atacuri la adresa religiei pot fi respinse cu ușurință de orice analist obiectiv. Fiind ferm convins de acest lucru, Sam Schulmar afirmă cu multă ironie că lucrarea lui Dawkins nu aduce nimic în plus decât „cele auzite în dormitorul bobocilor"[4].

Cea mai mare problemă pentru cei care, asemenea lui Dawkins, contestă existența unui plan și a unui Creator al Universului este aceea că, respingând existența unui Dumnezeu, ajung să se bazeze pe anumite legi sau forțe fizice evoluționiste spre a putea explica existența și natura Universului. Făcând acest lucru, ei cad însă într-o formă de simplism, pe care oameni de știință, cum ar fi fizicienii teoreticieni, o resping azi ca fiind nepotrivită complexității cosmosului. Acest simplism, pendulând între hazard și probabilitate, evită în fond problema existenței unui motor prim sau a unui izvor primar al vieții, avându-și rădăcinile în empirismul naiv. La rândul său, empirismul eșuează atunci când se dorește a se afla cine este în spatele creației, străduindu-se să explice nașterea universului printr-un „bing bang" fizic sau chimic și ridiculizând, în același timp, apariția spontană a luminii la porunca lui Dumnezeu (*Facerea* 1, 3) și crearea omului „din țărână, din pământ" (*Facerea* 2, 7).

---

[3] Sam SCHULMAR, „Without God Gall is Permitted: Modern Ateists Have No New Arguments and Lack Their Forebears' Charm", în: *The Wall Street Journal*, 5 ian. 2007.

[4] S. SCHULMAR, „Without God Gall is Permitted...".

În lucrarea sa, Dawkins îi critică pe toți cei care apără credința în Dumnezeu și aduc drept argument în acest sens faptul că mulți oameni inteligenți din istorie au împărtășit aceeași credință. El socotește că acest argument e lipsit de substanță, ceea ce, de altfel, la prima vedere cel puțin, pare chiar credibil. Și totuși, la o analiză mai atentă, faptul că ne bazăm înțelegerea lucrurilor sau chiar convingerile privitoare la existența lui Dumnezeu pe gândirea și observațiile unor personalități inteligente din istorie este ceva absolut în regulă. Un exemplu concludent în acest sens îl reprezintă fizicianul de geniu Albert Einstein (1879-1955). Chiar dacă nu credea în existența unui Dumnezeu personal, savantul și-a exprimat în numeroase rânduri credința în supranatural, motiv pentru care și afirma de fiecare dată când avea ocazia: „Sunt un necredincios profund religios"[5].

Deși pentru cineva credincios ar putea fi prezumțios să invoce, ca dovadă clară a faptului că Einstein nu a fost ateu, afirmațiile acestuia privitoare la faptul că „Dumnezeu nu joacă zaruri cu universul" sau că, de pildă, „religia fără știință este șchioapă", iar „știința fără religie este oarbă", totuși Dawkins rămâne pe mai departe adeptul ipotezei unui anti-Dumnezeu. În cazul lui Einstein, el omite intenționat să citeze răspunsul oferit de savant ateilor care-l revendicau de fiecare dată în campania lor antireligioasă: „Văzând această armonie a cosmosului pe care nu o pot înțelege cu mintea mea umană, limitată, pot spune că mai sunt oameni care afirmă că nu există Dumnezeu. Dar ceea ce mă înfurie este faptul că mă citează pentru a susține o astfel de convingere."[6]

[5] R. DAWKINS, *Himera credinței în Dumnezeu*, p. 33.

[6] Vezi Ronald W. CLARCK, *Einstein: The Life and Times*, World Publishing Company, New York, 1971, p. 425.

R. Dawkins manifestă un foarte mare dispreț față de creștinism. De pildă, comentariile făcute de el la adresa istoriei Nașterii lui Hristos, din care respinge majoritatea elementelor ca fiind „un nonsens istoric total"[7], sunt pe cât de neîntemeiate pe atât de ridicole. Autorul „himerei existenței lui Dumnezeu" ignoră orice element supranatural din viața lui Hristos, de la minuni și până la Înviere. Explicația lui pentru procesul istoric după care a fost stabilit canonul *Sfintei Scripturi*[8] în Biserica creștină e una cu totul absurdă. El afirmă că, de fapt, nimeni nu „știe cine au fost cei patru evangheliști" și că aceștia „aproape sigur nu l-au întâlnit niciodată personal pe Iisus"[9]. Prin aceasta, Dawkins dovedește, o dată în plus, că nu a făcut nicio cercetare serioasă pe această temă, ajungând la concluzii dintre cele mai aberante.

Una dintre cele mai ciudate acuzații ale profesorului Dawkins împotriva credincioșilor este aceea că ar avea un coeficient de inteligență mai scăzut decât al necredincioșilor și că ar fi mai needucați. Pentru a-și susține această teză, el apelează la un studiu publicat cu mai bine de un deceniu în urmă în revista științifică *Nature*, spunând că doar 7% dintre oamenii de știință din SUA care aparțin Academiei Naționale de Științe (ANS) cred într-un „Dumnezeu personal"[10]. Totuși, restul de 93% dintre membrii ANS, din cauza unei erori de proiectare a studiului, despre care se presupune că ar fi atei, n-au fost întrebați niciodată dacă nu cumva împărtășesc un alt mod de credință în Dumnezeu și în religie, sau dacă sunt atei convinși ori agnostici.

---

[7] R. DAWKINS, *Himera credinței în Dumnezeu*, p. 103.
[8] R. DAWKINS, *Himera credinței în Dumnezeu*, pp. 102-107.
[9] R. DAWKINS, *Himera credinței în Dumnezeu*, p. 106.
[10] R. DAWKINS, *Himera credinței în Dumnezeu*, p. 110; cf. Edward J. LARSON și Larry WITHAM, „Leading Scientists Still Reject God", în: *Nature*, 23 iulie 1998, p. 313.

În pofida acestui fapt, dincolo de aceste evaluări la care apelează Dawkins în cartea sa, conform unui alt studiu sociologic, realizat recent de Elaine Howard Ecklund, de la Universitatea Rice, care a folosit o definiție mai convingătoare vizavi de Dumnezeu și de religie, aproape două treimi dintre oamenii de știință au declarat că ei cred în Dumnezeu. Așadar, în mod indiscutabil, datele recente (2005) pe care ni le oferă profesoara Ecklund infirmă categoric afirmațiile lui Dawkins, conform cărora oamenii de știință ar constitui un bloc compact de gânditori și intelectuali antireligioși.

III.13. Fizica modernă şi filosofiile mistice orientale

Atunci când ne referim la filosofiile mistice orientale avem în vedere, în primul rând, filosofiile religioase ale hinduismului, budismului și taoismului. Aceasta nu înseamnă, însă, că anumite elemente comune cu cele din fizica modernă s-ar regăsi exclusiv în *Vedele* hinduiste, în cartea *I King* din spațiul chinez sau în *Sutrele* budiste. Dimpotrivă, deși într-o măsură mai mică, ele ar putea fi descoperite și în alte tradiții mistice, cum ar fi sufismul, sau în școlile filosofice occidentale.

În general, paralelismul dintre orice experiment științific și exercițiu mistic pare surprinzător din perspectiva naturii diferite a acestor două acte de observație. Fizicienii își realizează experimentele în echipă, folosindu-se de o aparatură sofisticată, în vreme ce misticii ajung să cunoască Realitatea ultimă, Absolutul, indiferent de numele pe care-L poartă, prin introvertire, prin izolare și prin gnoză. Experimentele științifice pot fi repetate oricând și de către oricine, în vreme ce experiența mistică e rezervată exclusiv acelor practicanți și inițiați consecvenți și doar în anumite ocazii.

Experiența mistică nu are un caracter irepetabil, ca și în cazul experimentului științific. În plus, ea nu e mai puțin complicată, deși complexitatea ei este de o altă natură. Complexitatea și eficiența instrumentelor utilizate de fizician sunt de

departe depășite de conștiința misticului, fizică și spirituală, pe care acesta o realizează prin „tehnica" meditației. Prin urmare, atât oamenii de știință, cât și misticii și-au însușit și au pus în practică metode de cunoaștere dintre cele mai rafinate, metode inaccesibile celui neinițiat. O pagină dintr-o publicație de fizică modernă experimentală poate părea la fel de ciudată pentru un neinițiat ca și o *mandala* tibetană. Și una, și cealaltă conțin experiența „interogării" Universului[1].

Orice exercițiu mistic oferă accesul direct la realitate, în timp ce fizica se bazează pe cercetarea fenomenelor naturii prin intermediul experimentelor științifice; și într-un caz, și în altul, observațiile primesc interpretări, iar aceste interpretări se încearcă a fi comunicate în limbaj comun. Dar cuvintele alcătuiesc o hartă abstractă, aproximativă a realității și atunci interpretarea unui experiment științific sau a unei experiențe mistice este prin definiție incompletă. Atât fizicienii, cât și misticii Orientului Îndepărtat sunt pe deplin conștienți de acest lucru.

Studiind domeniul atomic și subatomic, fizicienii și-au dat seama că limbajul comun nu e doar inexact, dar e și total inadecvat descrierii realității[2]. Din punct de vedere filosofic, logica și raționamentul au fost principalele instrumente folosite în formularea ideilor filosofice nu doar de către reprezentanții diferitelor școli filosofice, ci și de către exponenții scolasticii din Occident. Aceasta în vreme ce, în Orientul Îndepărtat, înțelegând că realitatea transcende limbajul comun, filosofii nu s-au temut să meargă dincolo de logică, de succesiunile logice, ca și de sistemul de concepte comune.

---

[1] Fritjof CAPRA, *Taofizica. O paralelă între fizica modernă și mistica orientală*, trad. rom., Ed. Tehnică, București, 1995, p. 32.

[2] Werner HEISENBERG, *Physics and Philosophy*, Allen & Unwin, London, 1963, p. 177.

Pe de altă parte, lumea atomică și subatomică se plasează dincolo de limita percepției senzoriale. La acest nivel, cunoașterea nu se mai întemeiază pe percepția senzorială, motiv pentru care limbajul, cu noțiunile și imaginile sale direct legate de simțuri, nu mai e potrivit pentru descrierea fenomenelor observate. Ca și filosofii mistici, fizicienii se confruntă cu o experiență extrasenzorială a realității. Din acest moment, modelele și imaginile fizicii moderne devin asemenea celor ale filosofiilor mistice orientale.

În misticile orientale, toate lucrurile sunt privite ca părți interdependente și inseparabile ale întregului cosmic, ca manifestări diferite ale aceleiași Realități ultime. Tradiția orientală face tot timpul referire la această Realitate ultimă, indivizibilă, care se manifestă în toate lucrurile, cunoscută în hinduism sub numele *Brahman*, în budism ca *Dharmakaya*, iar în taoism ca *Tao*. Deoarece transcende toate conceptele și categoriile filosofice, budiștii o mai numesc *Tathata*, adică „Ceea ce este", în sensul că e inexprimabilă în cuvinte[3].

În viața de zi cu zi, noi nu realizăm că lumea este una unitară, ci o percepem ca fiind fragmentată în obiecte și fenomene. Această divizare ne este, firește, utilă pentru a putea trece peste dificultățile zilnice, dar nu reprezintă trăsătura fundamentală a realității[4].

Forță și materie, particulă și undă, mișcare și repaus, existență și non-existență sunt doar câteva dintre conceptele a căror opoziție sau contradicție fizica modernă a reușit să o depășească. Dintre toate, opoziția existență – non-existență pare a

[3] ASHVAGHOSHA, *The Awakening of Faith*, Open Court, Chicago, 1900, p. 55.
[4] Cf. Sri AUROBINDO, *The Synthesis of Yoga*, Aurobindo Ashram, Pondicherry, 1957, p. 993; Nagarjuna, citat în: T.R.V. MURTI, *The Central Philosophy of Budhism*, Allen & Unwin, London, 1955, p. 138.

fi cea mai radicală, dar fizica atomică a reușit să ne convingă să trecem de granița dintre existență și non-existență. De asemenea, transcenderea conceptelor de existență și non-existență este un aspect care revine mereu în mistica orientală. Ca și fizicianul atomist, misticul operează cu o realitate aflată dincolo de granița existență – non-existență: Ceea ce „este" nu este nici existență, nici non-existență, nici ceva ce le-ar reuni în același timp pe acestea două și nici ceva ce le-ar exclude în același timp pe acestea două[5].

Spre deosebire de filosofia greacă, cea orientală a afirmat mereu că spațiul și timpul sunt, în fapt, creații ale mentalului. Misticii le tratează ca pe toate celelalte concepte ca fiind relative, limitate și iluzorii[6]. La rândul ei, teoria relativității a demonstrat că toate măsurătorile care implică spațiul și timpul își pierd semnificația absolută și ne-a obligat să abandonăm conceptele clasice de spațiu și timp absolut. Mendel Sachs afirmă că teoria relativității a lui Einstein confirmă faptul că spațiul și timpul nu au o semnificație obiectivă, „că ele sunt doar elemente ale limbajului cu ajutorul cărora observatorul își descrie mediul"[7].

Ca și fizicienii moderni, budiștii privesc toate obiectele ca pe niște procese într-un flux universal și neagă existența oricărei substanțe. Din perspectivă budistă, orice substanță înseamnă mișcare, transformare, energie. La fel stau lucrurile și în taoismul chinez, care a dezvoltat o viziune asemănătoare a lucrurilor ca etape tranzitorii în neîntreruptă curgere a lui

---

[5] ASHVAGHOSHA, *The Awakening of Faith*, p. 59.

[6] Vezi *Madhyanika Karika Vrtti*, citat în vol. T.R.V. MURTI, *The Central Philosophy of Budhism*, p. 198.

[7] Mendel SACHS, „Space, Time and Elementary Interactions in Relativity", in: *Physics Today*, vol. 22, February 1969, p. 53.

Tao și a fost preocupat mai mult de intercorelările dintre ele, decât de reducerea la un substrat fundamental. „În vreme ce filosofia europeană se străduia să găsească realitatea în substanță", subliniază Joseph Needham, „filosofia chineză năzuia s-o afle în relaționare"[8]. Pentru fizicienii moderni și misticii orientali nu există structuri statice, ci doar elemente dinamice ale Universului.

În ciuda faptului că folosesc termeni ca „gol", „vid", filosofii orientali sugerează că, atunci când vorbesc despre *Brahman*, *Shunyata* sau *Tao*, nu se referă la ceea ce înțelegem în mod obișnuit prin „gol", ci, dimpotrivă, la „vidul" care posedă un potențial creator infinit. „Vidul" misticului oriental face trimitere la câmpul cuantic din fizica subatomică. Ca și câmpul cuantic, el generează o varietate infinită de forme pe care le susține și, în cele din urmă, le resoarbe[9].

Deși par complet diferite la început, iată că abordarea fizicianului modern și cea a misticului din Orientul îndepărtat au foarte multe puncte în comun. Mistica și știința, din această perspectivă, pot fi considerate două manifestări complementare ale mentalului, ale facultăților sale intuitive și raționale. Fizicianul își rafinează din plin rațiunea, pe când misticul, intuiția. Ele sunt absolut complementare, în sensul că nici una din ele nu poate fi înțeleasă în contextul celeilalte, nici una nu poate fi redusă la cealaltă; amândouă sunt necesare unei înțelegeri mai bune a Universului, completându-se reciproc.

---

[8] Vezi Daisetz Teitarô SUZUKI, *The Essence of Budhism*, Hozokan, Kyoto, 1968, p. 53; Joseph NEEDHAM, *Science and Civilisation in China II*, Cambridge University Press, London, 1956, p. 478.

[9] *Chandogya Upanișad*, 3, 14, 1.

III.14. Fizica cuantică şi Dumnezeu

Marele fizician Newton susținea că lumea este constituită din particule aflate într-o permanentă mișcare, această teorie fiind larg răspândită în secolul al XVIII-lea. În următorul secol, odată cu aprofundarea chimiei, aceste particule au fost identificate cu atomii din teoria lui Dalton, dar în pofida acestui fapt, ipotezele lui Newton au continuat să se bucure de cea mai mare atenție din partea majorității oamenilor de știință. Prin faptul că susținea, în principiu, că orice sistem viitor poate deveni predictibil printr-o cunoaștere corectă a situației sale prezente, teoria lui Newton era una deterministă. În același timp, însă, era și una reducționistă, pentru că autorul ei susținea posibilitatea deducerii comportamentului unui sistem din comportamentul părților sale componente. Nu în cele din urmă, era una realistă, întrucât admitea că teoriile științifice prezintă lumea așa cum este ea în realitate, indiferent de implicarea observatorului. Toate aceste trei ipoteze cu suportul lor cu tot aveau să fie repuse în discuție și reevaluate în secolul XX, prin teoria cuantică.

De-a lungul istoriei sale, fizica a avut unele conflicte cu religia, chiar dacă nu atât de dramatice și tăioase ca acelea ale astronomiei lui Copernic sau ale evoluționismului lui Darwin. Cel mai semnificativ conflict a fost legat de relația dintre controlul exercitat de Dumnezeu asupra evenimentelor din

lume, determinarea prezentă în legile naturale și prezența hazardului sau întâmplării la nivelul cuantic.

La început, fizica lui Newton n-a afectat cu nimic convingerile religioase. Dimpotrivă, aproape toți fizicienii secolului XVII erau practicanți creștini, iar Newton însuși credea că Dumnezeu ține stelele ca să nu se prăbușească prin forța atracției gravitaționale și tot el intervine periodic pentru a corecta perturbațiile planetare din sistemul solar. Dumnezeu juca un rol permanent, într-o lume condusă de legi. El nu numai că proiectase aceste legi, dar și veghea ca ele să funcționeze. În viziunea adepților teoriei lui Newton, pasivitatea materiei nu era un lucru neobișnuit; dimpotrivă, ea era consecventă cu ideile tradiționale despre suveranitatea și transcendența lui Dumnezeu și contrazicea panteismul, astrologia, vitalismul și alchimia, în care materia apare ca fiind mai activă[1].

Laplace, și el adeptul teoriei deterministe, pretindea că, dacă am cunoaște poziția și viteza fiecărei particule din univers, am putea calcula toate evenimentele viitoare. În același timp, însă, teza sa este una reducționistă, fiindcă presupune că, prin cunoașterea comportamentului celor mai mici părți componente, am putea determina comportamentul tuturor entităților. Iată un exemplu concludent în această privință, pe care-l regăsim într-un scurt dialog între Napoleon și Laplace: „Domnule Laplace, mi s-a raportat că ați scris o mare carte despre sistemul universului, fără să amintiți nimic de numele Creatorului?!", la care savantul i-a oferit celebrul răspuns: „Sire, nu am avut nevoie de această ipoteză"[2].

---

[1] Cf. Ian G. BARBOUR, *Religion and Science: Historical and Contemporay Issues*, Harper San Francisco, San Francisco, 1997, pp. 18-23.

[2] Pierre Simon MARQUIS DE LAPLACE, *A Philosophical Essay on Probabilities*, Dover Publications, New York, 1961, p. 4.

Privind lucrurile dintr-o altă perspectivă, Werner Heisenberg susține ideea nedeterminării în natură. El e convins că lumea atomică posedă o serie de potențialități, fiecare eveniment anume sau realizarea unei observații, într-o distribuție de probabilități, reprezentând o chestiune care ține în întregime de hazard. Omul nu este decât rezultatul unor cauze care nu au nicio idee despre țelul lor, el nu e decât produsul „unei agregări accidentale de atomi"[3]. Toate fenomenele pot fi reduse, de altfel, la legi ale fizicii și chimiei, precum și la felurite intervenții ale hazardului: „Orice lucru poate fi redus la niște interacțiuni mecanice simple evidente. Celula este o mașinărie. Animalul este o mașinărie. Omul este o mașinărie."[4]

Există, însă, răspunsuri teologice posibile privind nedeterminarea la nivel cuantic. Unul dintre acestea ar fi acela că alegerea uneia dintre posibilitățile oferite de teoria cuantică nu este pură întâmplare; dimpotrivă, această posibilitate este operată sau actualizată de Dumnezeu, fără a fi detectabilă de către știință și fără a încălca legile naturale. Legile naturii nu fac decât să specifice o serie de posibilități, Dumnezeu fiind Cel care determină care anume dintre acestea este actualizată în realitate.

Danezul Niels Bohr a intuit faptul că, în cadrul fizicii cuantice, funcționează un anume principiu al complementarității, extins și aplicat ulterior și în relația dintre știință și religie. Astfel, C.A. Coulson definește știința și religia ca fiind „relatări complementare ale aceleiași realități". Acest fapt face posibil ca cele două discipline să fie relativ

---

[3] Bertrand Russel, *Mysticism and Logic*, Doubleday, New York, 1967, pp. 45, 54.
[4] Vezi Jacques Monod, *Beyond Chance and Necessity*, Vintage Books, New York, 1972, p. 180.

independente – ca niște relatări ale „aceleiași realități" –, însă ele nu pot fi complet independente[5].

Pe de altă parte, fizicienii din domeniul cuanticii afirmă că universul nostru ar fi un univers creat de observator, că trecutul, de pildă, n-ar avea existență până ce nu este înregistrat sau actualizat în prezent. John Wheeler susține că noi, ca observatori ai universului timpuriu, am contribuit la crearea acestor evenimente. E foarte adevărat, el admite că pare o anomalie să susții că prezentul poate influența trecutul, însă trebuie avut în vedere că, în universul acesta al nedeterminării cuantice, ideile de „înainte" și „după" chiar nu au nicio semnificație. Trecutul e absolut irelevant dacă nu este actualizat în prezent, dacă nu-și găsește înregistrarea în prezent. Astfel, ființele umane dețin principalul rol într-un univers participativ, în care orice observabilă este absolut dependentă de observator[6].

De asemenea, și în religie cunoașterea e posibilă doar prin participare, deși, fără îndoială, formele de participare sunt diferite de cele din știință. Ne putem pune întrebări privind relația dintre Dumnezeu și noi, dar nu putem afirma nimic despre ființa lui Dumnezeu.

Trecând într-un alt registru, trebuie remarcat că, în afară de repunerea în cauză a determinismului și realismului, fizica cuantică pune în discuție și reducționismul fizicii clasice. Ceea ce în fizica clasică însemnau acele „particule elementare", reprezintă acum manifestări ale unor unde, structuri ritmice, modele ondulatorii mobile, care se combină la un moment dat

[5] Charles A. COULSON, *Science and Christian Belief*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1955, cap. 3.

[6] Cf. pe larg John WHEELER, „Bohr, Einstein, and the Strange Lesson of the Quantum", în: R. ELVEE (Ed.), *Mind and Nature*, Harper-Row, San Francisco, 1982.

și se dizolvă iarăși, pentru a se recombina în altă parte. O particulă începe să semene cu o formațiune locală a unui substrat continuu de energie vibratorie.

Modelul de cunoaștere a realității pe care ni-l propune fizica cuantică, susține Jean Staune[7], demonstrează existența unui nivel de realitate care se află mai presus de timp, spațiu, energie și materie, dar are, în mod indubitabil, un efect cauzal asupra nivelului nostru material de realitate. Lucrul acesta, subliniază el, e foarte important nu doar pentru respingerea materialismului, ci și pentru faptul că ne oferă posibilitatea de a vorbi despre Dumnezeu și de a-L căuta pe Dumnezeu: „Știința ne-a sugerat, prin intermediul fizicii cuantice, faptul că singură nu poate furniza o imagine completă a realității. Ea a oferit un punct de pornire pentru o cale credibilă de a înțelege existența lui Dumnezeu, deoarece lumea nu se mai limitează la nivelul nostru de realitate".

[7] Jean STAUNE, „On the Edge of Physies", în: *Science and Spirit*, 1 apr.-mai 1999, p. 15.

III.15. Dumnezeu în spaţiul universitar

Relația dintre concepția creștină despre Dumnezeu și Universitate în sine și-a găsit expresia, pentru prima oară, în hotărârile statutare din 1215 de la Paris, devenind de atunci până azi un fel de „parolă" a istoriei Universității, și anume *reformatio studii*, reforma Universității[1]. Statutul respectiv viza, dincolo de tot ceea ce înțelegem noi azi prin îmbunătățirea ordinii anterioare, inclusiv actul și mijloacele care pot conduce la fondarea ordinii statutare a Universității în discuție. În orașele italiene din acea vreme, funcționarii din spațiul universitar erau numiți deseori *reformatores studii*, adică reformatori ai Universității. Și ca să vedem mai limpede legătura dintre Dumnezeu și Universitate, e foarte sugestiv să amintim că înșeși noțiuni precum *reformare* (a reforma), *reformatio* (reformă), de altfel puțin utilizate în latina clasică, și-au căpătat semnificația propriu-zisă din partea Părinților Bisericii. În accepțiunea lor, acești termeni vizează restaurarea chipului lui Dumnezeu din om prin Mântuitorul Iisus Hristos.

Tot la fel, etimologic, *informare* (a informa) se corelează, în mod indubitabil, cu ideea de Dumnezeu. În limba latină clasică, *informatio* însemna, pe de o parte, chipul lui

[1] Peter CLASSEN, „Die ältesten Universitätsreformen und Universitätsgründungen des Mittelalters", în: Peter CLASSEN, *Studium und Gesellschaft im Mittelalter*, Hrsg. von Johannes Fried, Stuttgart, 1983, p.171 sq..

Dumnezeu, dobândit de om prin creație, iar pe de altă parte, imaginea dobândită printr-o cunoaștere obiectivă și materializată pur și simplu într-un cuvânt, într-o noțiune cu o semnificație aparte. Antichitatea târzie, atât cea păgână cât și cea creștină, avea să desemneze după aceea formarea omului, inclusiv pe cea științifică, folosindu-se de noțiunea *informatio* (informare). Informare, în acest context, nu însemna altceva decât a-ți forma o imagine despre anume ceva, a te instrui, iar mai târziu, în epoca contemporană, a avea acces la „știri", la ultimele „informații"[2].

Hans Heinrich Schmid a arătat clar cum conceptul despre Dumnezeu, în Evul Mediu, mai mult ca oricând, și-a pus amprenta asupra universităților, dar în special al științelor acestora: metafizica, care în realitate făcea parte din rândul celor trei filosofii din cadrul facultății celei mai de jos, respectiv cea a Artelor libere și filosofiei, pentru că era preocupată de problema lui Dumnezeu, a obținut un adevărat efect de bumerang; conflictul dintre metafizică și teologie, în acest context, va fi benefic atât pentru teologie cât și pentru metafizică. Petrus Lombardus, ca reprezentant de seamă în spațiul teologic din acea vreme, a reușit o conciliere în jurul anului 1150, în celebrele sale *libri sententiarum*, folosindu-se de metoda dialectică, între teologia patristică, scolastică și metafizică, așa încât opera sa de teologie sistematică, alături de Biblie, avea să rămână principalul obiect de studiu de la 1215 până în secolul al XVI-lea[3].

---

[2] Cf. Walter RÜEGG, „Gottesfrage im Spiegel der Universitätsgeschichte. Idee Gottes und Wesen der Universität", în: Ingolf U. DALFERTH, Hans Jürgen LUIBL, Hans WEDER (Eds.), *Die Wissenschaften und Gott*, Pano Verlag, Zürich ș.a., 1998, pp. 33-35.

[3] Martin GRABMANN, *Geschichte der scholastischen Methode*, vol. II, Akademie-Verlag, Berlin, 1957, pp. 359-407.

Mai târziu, între secolele XVI-XVIII, prin ceea ce s-a numit trecerea de la o „viață activă", „pragmatică", n-a avut loc nimic altceva în spațiul universitar decât un fel de schimbare de paradigmă, respectiv reforma umanistă, care avea să schimbe atât problema lui Dumnezeu cât și ființa Universității în sine. Un prim pas pe această linie îl face Erasmus de Rotterdam, care își va lăsa amprenta asupra întregului studiu și sistem universitar, inclusiv în domeniul teologiei. Dar mai ales prin introducerea unor noi domenii, cum ar fi ebraica, greaca, istoria și poezia. În același timp, a fost gândită o reorientare a domeniilor tradiționale, a gramaticii, logicii și retoricii, pe critica textului, pe hermeneutica și înțelegerea textului, lucru ce facilitează cu mult mai mult înțelegerea semnificației literaturii antice și a *Sfintei Scripturi*[4]. Cu mult mai târziu, sub impactul acestor schimbări care priveau doar elitele, în anul 1740, Voltaire scria: „Astăzi nu mai există francezi, germani, spanioli, nici măcar englezi, ci doar europeni. Fiindcă întreaga lor formație nu este limitată din punct de vedere național."[5]

Revoluția Franceză (1789) și repercusiunile asupra noii ordini a Europei de pe vremea lui Napoleon aveau să se răsfrângă și asupra spațiului universitar. Confiscarea bunurilor bisericești, secularizarea în general, vor irita nu de puține ori, până în plin secol al XX-lea, de pildă, Biserica Catolică. Este și motivul pentru care, în spațiul universitar catolic, până la al Doilea Conciliu de la Vatican, antimodernismul a fost promovat pe o scară largă.

Trecând într-un alt registru, reținem faptul că, nici pe departe, Dumnezeu nu poate fi claustrat sau închis în limitele

---

[4] Vezi Karl-Otto Apel, „Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico", în: *Archiv für Begriffsgeschichte* 8, Bonn, 1963, p. 173 sq..

[5] Voltaire, *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations*, R. Pomeau (Ed.), Garnier, Paris, 1963, p. 163.

unor bariere fizice sau canonice. Martin Buber are perfectă dreptate: „Dumnezeu locuiește acolo unde este invitat"[5]. Aceasta este, de altfel, și speranța că Biserica va rândui totdeauna locul unde Hristos Mântuitorul vine, este prezent și comunică cu lumea.

Pe de altă parte, însă, Dumnezeu transcende spațiul și timpul, fie ele sacre, ecclesiale etc. În aces sens, nu poate fi ignorat nicidecum faptul că omul de azi, dincolo de orice speculații, are un comportament „religios", dar nu unul „bisericesc"[7]. Așa cum remarcă Mathias Krieg, cercetări sociologice mai recente confirmă faptul că religiozitatea în lumea de azi n-a cunoscut un recul, ci doar reprezentanța religiozității s-a diversificat și s-a deplasat. Este și motivul pentru care monopolul Bisericilor tradiționale este discutabil. Din păcate, este previzibilă, pe termen mediu sau lung, o „dezinstituționalizare" a religiozității, o „privatizare" a acesteia[8]. Practic, religia este dezinstituționalizată, la fel cum economia este globalizată sau deregularizată. Ba chiar se profilează, să sperăm fără vreun temei, empirizarea lui Dumnezeu[9]. Profesorul Jürgen Moltmann de la Universitatea din Tübingen (Germania) este, pe această linie, chiar mai sceptic: „În Universitatea științelor moderne, teologia este

[6] Barbara und Hans Hug (Eds.), *Blätter, die uns durch das Jahre begleiten*, Kreuz-Verl, Stuttgart, 1992, 7 Dezember.

[7] Cf. Alfred Dubach, Roland Campiche (Ed.), *Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz Ergebnisse einer Repräsentativbe-fragung*, Mit Beiträgen von A. Dubach, R. Campiche, M. Krüggeler, P. Voll und C. Bovay, NZN Buchverlag - Zürich/Friedrich Reinhardt - Basel 1993.

[8] Matthias Krieg, „Melchisedek und Abraham: Enkulturation im Dialog", în: Mathias Krieg, Martin Rose (Ed.), *Universitas in theologia – theologia in universitate*, Festschrift für Hans Heinrich Schmid zum 60. Geburtstag, Zürich, 1997, p. 131.

[9] R. Reich, *ibidem*, *ibidem*, p. 216.

la fel de puțin o «regină», pe cât Biserica, în lumea modernă, mai reprezintă încă «coroana societății»"[10].

Teologul Karl Barth ne oferă o cale de acces spre realitatea în care trăiește societatea occidentală azi; dincolo de orice defetism, individualizarea și privatizarea religiosului, societatea multiculturală și multireligioasă reprezintă trăsături evidente ale Occidentului de azi[11].

Așa cum ne sugerează întreaga istorie a Părinților Bisericii noastre, teologia dinlăuntrul și din afara spațiului academic nu trebuie să se rezume la o simplă analiză și selecție a unor texte, fie ele chiar și biblice. Teologia, în general, dincolo de caracterul ei universitar, trebuie să aibă o dimensiune existențială, să incumbe o pătășie profundă față de textul sfânt, să-l determine pe teolog, pe profesor și student, să simtă deopotrivă fiorul sensibil al existenței, al lumii pe care o reprezintă și din care fac parte, o lume pe care o slujesc și de care se simt slujiți.

Privită dintr-o atare perspectivă, orice Facultate de teologie dintr-o Universitate nu mai poate fi percepută, nici pe departe, ca un simplu „departament pentru Dumnezeu". Aceasta, în primul rând, pentru faptul că și alți membri ai Universității Îl caută sau Îl pot căuta pe Dumnezeu. Misiunea Teologiei în spațiul universitar constă tocmai în a încerca, prin mărturie și dialog deschis, de a oferi profesorilor și studenților neteologi să-L descopere pe Dumnezeu, în eventualitatea că încă nu L-au găsit.

---

[10] Jürgen MOLTMANN, *Was ist Theologie heute?: zwei Beiträge zu ihrer Vergegenwärtigung*, Herder, Freiburg im Breisgau, 1988, p. 20.

[11] Karl BARTH, *Einführung in die evangelische Theologie*, EVZ-Verlag, Zürich, 1962, p. 23 sq.

III.16. Teologia şi Ştiinţa religiei

Așa cum se știe, din punct de vedere istoric, Știința religiei a apărut și s-a dezvoltat din Teologie, chiar dacă astăzi se constituie în domenii distincte de cercetare. Folosindu-ne de o metaforă, am putea spune că Teologia este „mama" Științei religiei. Ba mai mult, la începuturile acestei noi științe, cercetătorii implicați în acest domeniu nu erau altceva decât teologi aflați în căutarea și descifrarea unui fenomen atât de complex cum este cel religios.

La cumpăna dintre secolele XIX și XX, au existat chiar voci care susțineau că facultățile de teologie ar putea fi transformate în facultăți de istoria religiilor, în care să se studieze nu doar creștinismul, ci și alte religii. Însă, la fel de bine, au existat voci dintre cele mai competente și marcante pentru vremea aceea, care au arătat că acest lucru este imposibil din mai multe motive. De pildă, marele profesor de la Berlin, Adolf Harnack, cu autoritatea sa binecunoscută, afirma în anul 1901 că acest lucru ar fi practic imposibil, întrucât ar presupune o cunoaștere foarte serioasă a celorlalte tradiții religioase și culturale, a limbilor în care au fost transmise, ca și a contextului istoric căruia aparțin; or, acest fapt ar fi imposibil din rațiuni practice, dar nici necesar, pentru că din perspectiva creștinismului: „Cine nu cunoaște această religie, nu cunoaște niciuna, iar cine cunoaște creștinismul împreună cu întreaga sa istorie, le cunoaște pe toate", în

sensul că, subliniază Harnack, tot ceea ce poate oferi religia apare în istoria creștinismului[1].

Cu rezerva de rigoare privind ultima parte a argumentației lui Harnack, reținem faptul că, pe la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea, în mod justificat, au început să se contureze tot mai pregnant concepte privind o istorie generală și o știință a religiei, fără ca acestea să aibă un fundament teologic. Astfel, în anul 1900, a avut loc la Paris primul Congres internațional al istoricilor religiei. Cu acest prilej, profesorul Jean Réville (1854-1908), un reprezentant al protestantismului liberal francez, specialist în istoria religiilor, a ținut să sublinieze cu tărie că, „în lumea modernă, istoria religiilor trebuie să facă parte integrantă din învățământul universitar, pentru că fără ajutorul ei nu este posibilă înțelelgerea evoluției umanității, naturii morale a omului, nu doar în trecut, ci și în prezent"[2]. De fapt, aici apare deja pluralismul religiilor, ca argument pentru un pluralism al științei religiei, și anume în contextul necesității promovării unui dialog eficient între oameni, religii, culturi și civilizații[3].

La rândul său, profesorul Jacob Hausheer (1865-1943), specialist de la Universitatea din Zürich în Vechiul Testament, Orientalistică și Istoria religiilor, subliniază că Istoria religiilor este, alături de Filosofia religiilor și Psihologia religiilor, parte componentă a Științei Religiei. Întrebarea pe care ne-o punem astăzi este, însă, în ce relație se află această știință a religiei, această „hermeneutică totală" a fenomenului religios cu teologia. În

[1] Adolf von HARNACK, *Die Aufgabe der theologischen Fakultäten und die allgemeine Religionsgeschichte*, T. Ricker, Giessen, 1901; Adolf von HARNACK, „Die Bedeutung der theologischen Fakultäten", în: Axel von HARNACK, Agnes von ZAHN-HARNACK (Eds.) *Ausgewählte Reden und Aufsätze*, De Gruyter, Berlin, 1951, p. 122 sq.

[2] Jean RÉVILLE, *Encyclopédie du protestantisme*, Cerf, Paris, 1995, p. 74.

[3] Cf. Hans KÜNG, *Projekt Weltethos*, Piper Verlag, München,1991.

acest caz, nu există decât un singur răspuns: Știința religiei se ocupă cu religia ca obiect, nu cu obiectul religiei, cu Dumnezeu.

Acest răspuns nu sugerează altceva decât separația de principiu între cele două domenii. Știința religiei privește religia ca pe un fenomen strict antropologic; ceea ce se află dincolo de acesta, nu reprezintă decât o simplă paranteză. Ea cercetează fenomenul religiei dintr-o perspectivă modernistă, fără a-L aduce în discuție pe Dumnezeu ca „ipoteză de lucru". Teologia, dimpotrivă, se preocupă de Dumnezeu sau, și mai concludent, este plină de Dumnezeu. Așa cum afirmă Karl Barth, acesta este punctul în care are loc divorțul între cele două domenii, un divorț cerut de ambele părți: de Teologie, prin promovarea teologiei dialectice, și de Știința religiei printr-o emancipare totală[4].

Astăzi, pentru unii teologi, relația dintre cele două domenii este una relativ sensibilă tocmai pentru că Știința religiei are ca obiect de studiu, cel puțin parțial, ceva ce se intersectează cu acela al Teologiei; pe de altă parte, așa cum am amintit, Știința religiei, ca toate celelalte științe, abordează studiul religiei strict antropologic. Și totuși, este la fel de adevărat că, în multe privințe, Teologia de azi folosește metodologia de cercetare pe care o folosesc și științele, linia de demarcație între Teologie și secularizare devenind la fel de sensibilă. De pildă, așa cum observă Fritz Stolz, mulți teologi tratează textele biblice exact în aceeași manieră în care procedează istoricii literaturii cu textele lor, alții tratează Istoria Bisericii ca pe o istorie profană, iar abordările de teologie sistematică nu se diferențiază prea mult de cele ale filosofiei. Este și motivul pentru care, subliniază același autor, Teologia istorică reușește cu greu, sau aproape deloc, să facă vizibilă dimensiunea Transcendentului, să facă simțită prezența

[4] Karl Barth, *Die christliche Dogmatik im Entwurf*, München, 1927, p. 302 sq.

lui Dumnezeu în istoria mântuirii. Acest aspect se resimte cel mai limpede în Olanda, unde Teologia istorică se predă în instituții de cercetare aparținând statului, pe când Teologia sistematico-practică în cele ale Bisericii. De aici rezultă că Teologia istorică a devenit practic Știință a religiei. N-ar fi de mirare dacă, peste ceva vreme, și Teologia sistematică ar deveni un fel de istorie și filosofie a valorilor. Iar în această situație, teologia n-ar mai fi practic teologie[5].

Prin urmare, emanciparea Științei religiei de Teologie reprezintă astăzi o realitate. „Fiica" și-a părăsit „mama". Se pune însă, în mod firesc, întrebarea cum cele două se pot regăsi, pentru a fi din nou împreună. În acest sens pot exista mai multe variante. Cea mai răspândită și plauzibilă dintre ele este aceea a reconcilierii între cele două. Încercări în această direcție au existat. Să ne amintim, de pildă, de „metoda corelației" propusă de teologul Paul Tillich[6] sau de propuneri, în același sens, venite din partea unor mari personalități din domeniul Științei religiei, cum ar fi Rudolf Otto, Friedrich Heiler sau Gustav Mensching, ca să ne referim doar la spațiul german[7]. În prezent, mulți își pun speranțele în ceea ce se cheamă „teologia pluralistă"[8]. Cu o singură condiție: fără confuzie identitară și sincretisme.

---

[5] Vezi Fritz STOLZ, „Der Gott der Theologie und die Götter der Religionswissenschaft", în: Ingolf U. Dalferth (Eds.), *Die Wissenschaften und Gott*, Pano Verlag, Zürich/Freiburg im Breisgau, 1998, p. 167.

[6] Vezi Paul TILLICH, „Korrelationen. Die Antwort der Religionen auf Fragen der Zeit", în: *Gesammelte Werke*, IV, Stuttgart, 1975.

[7] Vezi Axel MICHAEL (Ed.), *Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*, C.H. Beck, München, 1997, p. 198 sq. și 277 sq.

[8] Cf. Paul F. KNITTER, *Ein Gott-viele Religionen. Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums*, Kösel-Verlag, München, 1988 sau într-o renaștere a viziunii conciliante a lui Ernst Troeltsch: vezi E. TROELTSCH, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, Siebenstern-Taschenburch-Verlag, München/Hamburg, 1969, p. 72.

III.17. Ştiinţa nu poate dovedi inexistenţa lui Dumnezeu

De mai bine de un secol, sociologi, antropologi și psihologi de renume au susținut cu tărie că urmașii lor direcți vor avea parte de o eră nouă, o eră în care „iluzia" pe care o reprezenta Dumnezeu va fi abandonată pentru totdeauna. Prin anii '60, se afirma tot mai pregnant teza potrivit căreia religia va fi înlocuită în curând de o lume seculară, o lume în care Dumnezeu nu-Și mai găsește locul. Însă, de atunci până azi, la început de mileniu al III-lea, s-au schimbat multe lucruri. Între timp, religia a revenit în actualitatea spațiului public, așa încât pare cel puțin ciudat când te gândești că numai cu o generație în urmă i se prezicea cu atâta convingere sfârșitul. Scriitorul umanist Michael Shermer a subliniat această realitate încă din anul 2000, arătând că niciodată în istorie nu a fost atât de răspândită credința în Dumnezeu în rândurile populației americane. Dumnezeu nu numai că nu a „murit", cum s-a grăbit să afirme filosoful german Friedrich Nietzsche, ba dimpotrivă pare mai viu ca niciodată.

Nu de aceeași părere este, însă, marele biolog evoluționist de la Oxford, Richard Dawkins. În viziunea sa, credința nu e altceva decât „o încredere oarbă, lipsită de dovezi sau care sfidează dovezile"[1]. Este „ceva rău, tocmai pentru că nu

[1] Richard DAWKINS, *The Selfish Gene*, Oxford University Pres, Oxford, New York, ²1989, p. 198.

necesită nicio justificare și nu tolerează nicio controversă"[2]. Desigur, aceste definiții ale credinței exprimă întocmai viziunea lui Dawkins asupra lumii. Ele nu reprezintă punctul de vedere creștin asupra credinței, ci sunt definiții inventate de biologul de la Universitatea din Oxford, fiind folosite în polemica sa cu religia.

E limpede, Dawkins, asemenea altor atei, privește credința ca pe un nonsens intelectual. Cei mai mulți dintre noi ceilalți, în schimb, suntem conștienți că nutrim o credință și un set de convingeri al căror adevăr nu ne propunem și nici nu-l putem demonstra empiric, dar pe care ne dorim să le păstrăm; putem arăta că aceste convingeri proprii sunt *justificabile*, fără a demonstra, în acest mod, că ele sunt și *dovedite*. De altfel, filosofii științei au subliniat nu de puține ori că multe dintre teoriile științifice, de pildă, considerate a fi valabile până în prezent, în viitor ar putea fi abandonate, în momentul în care vor apărea dovezi suplimentare sau vor fi formulate noi intepretări teoretice. Un singur exemplu: oricine poate crede că teoria darwinistă a evoluției este în prezent cea mai plauzibilă explicație a dovezilor existente; dar aceasta nu înseamnă necondiționat că este și corectă. Dawkins însuși acceptă acest lucru, subliniind, în lucrarea sa *Capelanul diavolului*, că „trebuie să recunoaștem că este posibil să apară fapte noi, care să-i oblige pe urmașii noștri din secolul XXI ori să renunțe la darwinism, ori să-l modifice în așa măsură încât să nu-l mai recunoaștem"[3].

Oamenii de știință atei susțin că știința a dovedit deja inexistența lui Dumnezeu, așa încât ateismul rămâne singura

[2] Richard DAWKINS, *The God Delusion*, Bantam Press, London, p. 308.
[3] Richard DAWKINS, *A Devil's Chaplain: Selected Writings*, Weidenfeld & Nicolson, London, 2003, p. 81.

opțiune a omului serios, progresist, gânditor. Numai că lucrurile sunt cu mult mai complexe. De pildă, cel mai mare biolog evoluționist al Americii, profesorul Stephen Jay Gould de la Universitatea din Harvard respinge orice tentativă pripită de a pune semnul egalității între convingerile atee și reușita științifică. În lucrarea sa *Pietrele vremurilor*, bazându-se pe credința și convingerile religioase ale unor biologi evoluționiști de renume, profesorul Gould sublinia: „Ori jumătate dintre colegii mei sunt sinistru de proști, ori, dacă nu, știința darwinismului este pe deplin compatibilă cu convingerile religioase convenționale și în aceeași măsură compatibilă cu ateismul"[4]. Același punct de vedere îl întâlnim și în cartea lui Sir Martin Rees, *Habitatul nostru cosmic*, în care, într-un mod foarte convingător, autorul subliniază că unele întrebări de substanță transcend știința, se plasează dincolo de orizontul acesteia[5].

Pe de altă parte, fiecare dintre noi trebuie să recunoască limitele înțelegerii noastre umane, datorate atât orizontului limitat și limitativ al științei în sine, cât și capacității limitate a omului de a înțelege[6]. Nu e ceva neobișnuit că mintea limitată a omului întâmpină obstacole serioase atunci când încearcă să iasă din orizontul lumii experienței cotidiene. Pe măsură ce mintea omului se străduiește să acceadă spre ceea ce o depășește, apare ceea ce numim în mod regulat „mister". Și acest lucru este valabil atât în cazul științei cât și al religiei. De aici rezultă, o dată în plus, că la marile întrebări ale vieții, dintre

[4] Vezi Stephen Jay GOULD, „Impeaching a self-appointed judge", în: *Scientific American*, vol. 267, nr. 1 (1992), pp. 118-121; pe larg Stephen Jay GOULD, *Rocks of Age: Science and Religion in the Fullness of Life*, Ballantine Books, London, 2002.

[5] Cf. R. DAWKINS, *The God Delusion*, p. 56.

[6] Vezi R. DAWKINS, *A Devil's Chaplain*, p. 19.

care unele sunt și întrebări științifice, cum ar fi sensul vieții sau inexistența lui Dumnezeu, nu se poate răspunde cu o măsură oarecare de certitudine. Tocmai de aceea, cel puțin în cazul omului religios, certitudinea nu mai este, până la urmă, asigurată de rațiune, ci de credință.

Criticând superficialitatea filosofică a unei mari părți a scrierilor științifice contemporane, mai cu seamă în rândul neuroștiințelor, Max Benett și Peter Hacker combat concepții de genul „știința explică orice". În opinia lor, teoriile științifice nu pot să „explice lumea", ci doar *fenomenele* care se observă în lume. Mai mult decât atât, fiindcă nu sunt destinate să facă aceste lucruri, teoriile științifice nu descriu și nu explică „totul despre lume", cum ar fi, de pildă, finalitatea ei[7].

La rândul său, Sir Peter Medawar, un imunolog de la Oxford, căruia i s-a decernat premiul Nobel pentru Medicină, în cartea sa *Limitele științei*, analizează felul în care știința este limitată de natura realității. Deși recunoaște că știința este de departe cea mai complexă și reușită „întreprindere umană", totuși, el face o distincție clară între ceea ce el numește acele „întrebări transcendente", care, spune el, trebuie lăsate pe seama religiei și metafizicii, și întrebările legate de organizarea și structura universului material[8].

Și în viziunea lui Gould, „magisteriul științei" are ca obiect de studiu „domeniul empiric", în vreme ce „magisteriul religiei" are în vedere „chestiunile înțelesului ultim"[9].

[7] Maxwell R. BENETT și Peter M.S. HACKER, *Philosophical Foundations of Neuroscience*, Blackwell Publishers, Oxford, 2003, pp. 372-376.
[8] Peter B. MEDAWAR, *The Limits of Science*, Oxford University Press, Oxford, 1985, p. 66 .
[9] R. DAWKINS, *The God Delusion*, p. 56.

III.18. Religia şi ştiinţa în căutarea lui Dumnezeu

Privite din punct de vedere intelectual, religia și știința sunt, în principiu, rude apropiate. În primul rând, pentru că ambele sunt în căutarea unei credințe motivate și argumentate. Niciuna dintre ele nu se ocupă doar de fapte sau doar de opinii. Atât una cât și cealaltă reprezintă o expresie a uriașei străduințe omenești de a înțelege.

Aceasta nu înseamnă că între cele două n-ar exista deosebiri. Una dintre cele mai importante dintre ele este aceea că știința se ocupă preponderent de o lume fizică, aflată la îndemâna noastră pentru a fi fragmentată, analizată și evaluată după cum dorim. În concluzie, știința are posibilitatea supunerii lucrurilor testului experimental, folosindu-se de instrumente și tehnologii dintre cele mai sofisticate. Nu același lucru se poate afirma, însă, despre religie, care nu dispune de instrumente similare pentru a-L introduce pe Dumnezeu sub microscop, într-un laborator, și a-L studia. Dumnezeu nu Se află la dispoziția noastră în felul în care materia și lumea materială se află la dispoziția științei: „Să nu ispitiți pe Domnul, Dumnezeul vostru" (*Deuteronom-ul* 6, 16).

Este foarte adevărat, există și ramuri ale științei care nu se lasă testate. Amintim în acest sens, de pildă, cosmologia și biologia evoluționistă. Întrucât nu există mai multe universuri

în funcție de care să ne verificăm ideile, trebuie să ne concentrăm atenția și să înțelegem cât mai bine unica lume a cărei istorie ne este doar parțial cunoscută. De asemenea, nu putem repeta evoluția vieții pentru a ne da seama în ce fel s-ar fi putut schimba lucrurile dacă împrejurările ar fi fost altele. Așa încât aceste științe istorice ne pot ajuta doar să găsim cea mai satisfăcătoare explicație a dovezilor limitate și oarecum fragmentare pe care le avem la dispoziție. Dincolo de acest aspect, totuși, ele ne pot ajuta să pătrundem cât mai profund în miezul problemelor. Și din acest punct de vedere, ele sunt cele mai apropiate „rubedenii științifice ale teologiei"[1].

De asemenea, o altă deosebire majoră între cunoașterea științifică și cea religioasă o reprezintă consecințele pe care le au cele două asupra noastră. Credința omului de știință, de pildă, în quarci și gluoni îl satisface din perspectivă intelectuală, dar nu îi afectează viața în mod radical. Pe de altă parte, Dumnezeu nu există doar pentru a satisface curiozitatea unuia sau altuia. Întâlnirea cu El presupune atât chemarea la ascultare, cât și iluminarea minții. De altfel, cunoașterea religioasă are un impact cu mult mai mare decât cunoașterea științifică. Ea nu numai că cere o atenție sporită față de adevăr, dar invită în același timp și la un angajament hotărât față de adevărul descoperit[2].

În general, majoritatea „pionierilor" științei moderne au fost oameni religioși. Deși au intrat uneori în conflict cu Biserica, cum ar fi cazul lui Galileo Galilei, sau au dovedit o gândire nu tocmai ortodoxă, în cazul lui Isaac Newton, religia era totuși importantă pentru ei. Le făcea mare plăcere să afirme că

---

[1] Vezi John POLKINGHORNE, *Quarci, haos și creștinism. Întrebări pentru știință și religie*, trad. rom., Ed. Curtea Veche, București, 2006, p. 23.
[2] J. POLKINGHORNE, *Quarci, haos și creștinism...*, p. 23.

Dumnezeu a scris pentru oameni și instruirea lor două cărți fundamentale: *Sfânta Scriptură* și cartea naturii. Datoria omului în general și a omului de știință în special este de a le descifra pe amândouă, dacă vor să înțeleagă cu adevărat care este sensul existenței lumii.

John Polkinghorne, teolog și om de știință de la Cambridge, subliniază că el nu poate afirma că „știința funcționează" și, în consecință, „Dumnezeu există". De altfel, el este convins că cineva nu poate *demonstra* că Dumnezeu există sau că nu există, întrucât dezbaterea în cauză pe această temă e mult prea profundă „pentru o simplă dovadă". Ceea ce crede el este că existența Creatorului poate explica de ce lumea este atât de profund inteligibilă și nu găsește nicio explicație „măcar pe jumătate la fel de bună"[3].

Încercând să formuleze și să răspundă la întrebări precum: „De ce putem face, la urma urmelor, știință ?" sau „De ce este universul atât de special?", același Polkinghorne consideră că a mai făcut, în fapt, un pas în direcția credinței religioase. Răspunsul pe care l-a găsit sugerează că, într-adevăr, există Cineva acolo sus, există un Dumnezeu Creator. El continuă să susțină că aceasta nu este o *dovadă*, dar crede că nu există multe lucruri cu adevărat importante care pot fi stabilite în acest mod logic și necesar. Există, de altfel, mulți oameni de știință, cum ar fi Paul Davies și Fred Hoyle, care realmente nu au nicio înclinație spre credința religioasă tradițională, dar care sunt conștienți, totuși, că frumusețea rațională și echilibrul lumii sugerează clar existența unei inteligențe dincolo de ea. În cartea sa *Dumnezeu și fizica modernă*, Davies subliniază nici mai mult nici mai puțin că, deși bizar, în opinia sa, știința ar oferi o cale mai

[3] J. POLKINGHORNE, *Quarci, haos și creștinism...*, p. 36.

sigură către Dumnezeu decât religia[4]. Încercând să-l completeze, Polkinghorne socotește că, într-adevăr, acest lucru este bizar întrucât, deși putem descoperi ceva despre Dumnezeu din structura și dezvoltarea creației Sale, rămân încă multe alte lucruri pe care le vom afla despre El doar dacă acceptăm o formă mai personală de întâlnire și comuniune cu El[5].

Biochimistul francez Jacques Monod, deținător al premiului Nobel, în cartea sa intitulată *Șansă și necesitate*, analizând istoria evoluției, a ajuns la concluzia că omul este conștient de faptul că este singur în acest Univers infinit, în care a apărut din întâmplare[6]. Și totuși, nici Jacques Monod și nici alți asemenea lui, cum ar fi Richard Dawkins în cartea sa *Ceasornicarul orb*[7] nu și-au putut demonstra teza ateistă. Rolul șansei și al necesității poate fi explicat și într-o variantă de interpretare alternativă. Chiar dacă Monod și Dawkins adaugă șansei epitetul de „oarbă", care sugerează lipsa de scop și de sens, nu trebuie să ne lăsăm derutați de anumite cuvinte alese tendențios. Acțiunile șovăitoare ale întâmplării nu sunt altceva decât o modalitate de explorare, scoțând în evidență adânca productivitate antropică cu care a fost înzestrată lumea fizică. Biochimistul și preotul anglican, Arthur Peacocke, susține în lucrarea sa *Creația și lumea științei*[8] că șansa este, în fond, un fel de radar de căutare al lui Dumnezeu, „care baleiază toate posibilitățile explorării"[9].

[4] Vezi pe larg Paul DAVIES, *God and the New Physics*, Dent, London, 1992.
[5] J. POLKINGHORNE, *Quarci, haos și creștinism...*, pp. 46-47.
[6] Vezi pe larg Jacques MONOD, *Chance and Necessity: an Essay on the Natural Philosophy of Modern Biology*, Collins, 1972.
[7] Vezi Richard DAWKINS, *The Blind Watchmaker*, Longman Scientific & Technical, Harlow, 1986.
[8] Arthur PEACOCKE, *Creation and the World of Science*, Clarendon Press, Oxford, 1979.
[9] Apud J. POLKINGHORNE, *Quarci, haos și creștinism...*, pp. 54-56.

Din perspectiva teologiei creștine, două sunt imaginile extreme ale relației lui Dumnezeu cu creația, ambele fiind socotite inacceptabile. Pe de o parte, e vorba de „imaginea universului ca teatru de păpuși al lui Dumnezeu, în care El trage de sfori" și face creaturile să joace așa cum dorește El, iar pe de altă parte, imaginea unui Dumnezeu în calitate de „spectator indiferent, Care, după ce a pus universul în mișcare, l-a lăsat să se descurce singur". O lume în evoluție trebuie înțeleasă din puct de vedeere teologic nu ca un produs prefabricat, ci mai degrabă ca o creație aflată într-un proces continuu. Așadar, Dumnezeu este Creatorul astăzi, în aceeași măsură în care era atunci când a declanșat actul creației[10].

În concluzie, lumea în care trăim este una multistratificată în bogăția realității sale. Unul dintre cele mai fascinante aspecte ale cunoașterii religioase constă în faptul că, întrezărind voința și prezența Creatorului la temelia diferitelor experiențe umane, facem ca această bogăție să fie mai inteligibilă. Pe de altă parte, cercetarea și cunoașterea științifică, la rândul lor, ne ajută să înțelegem mai bine ordinea rațională cu care Dumnezeu a înzestrat universul pe care l-a creat. Iată, așadar, cum în mod limpede religia și știința se pot regăsi, e adevărat pe drumuri diferite, în aceeași căutare a lui Dumnezeu.

[10] J. POLKINGHORNE, *Quarci, haos și creștinism...*, p. 56.

III.19. Creaţionism evoluţionist?

Deşi nu există dovezi istorice pentru aşa ceva, unii dintre cei care au citit sau studiat lucrările lui Darwin au considerat că ele sunt un instrument de subminare a credinţei în Dumnezeu. Totuşi, Darwin studiase teologia, chiar dacă nu a fost niciodată hirotonit, aşa cum plănuise tatăl său. Când a scris *Originea speciilor*, el era pe mai departe un deist convins, o persoană care credea că Dumnezeu imprimă naturii legile fizicii după care aceasta se conduce, iar apoi se distanţează cumva de propria creaţie, oferindu-i posibilitatea să se autoguverneze.

Dacă analizăm prima ediţie a *Originii speciilor*, observăm că în ea sunt menţionate cuvintele „creaţie", „creator" sau „creat" de o sută patru ori, în vreme ce noţiunea de „evoluţie" nu apare deloc. Acest lucru se motivează, în principal, prin faptul că termenul „evoluţie" avea o semnificaţie bine stabilită în biologia din timpul lui Darwin, referindu-se la dezvoltarea embrionului. În conformitate cu obişnuinţele sale mentale, savantul punea pe seama lucrării lui Dumnezeu stabilirea legilor naturii care au generat diversitatea biologică a lumii. Din perspectiva sa deistă, tot Dumnezeu Creatorul era responsabil pentru originea vieţii. De altfel, la o vârstă înaintată, răspunzând la o scrisoare în care era întrebat dacă teismul şi evoluţia erau compatibile, Darwin afirma că

cineva poate fi în același timp, fără probleme, „teist înflăcărat și evoluționist"[1].

Au existat oameni de știință, atât clerici, cât și laici, care au acceptat cu ușurință teoria evoluționistă a lui Darwin. Alți savanți au respins această teorie de pe poziții științifice. Tot la fel, a existat și o minoritate de clerici care au contestat cu îndârjire teoria, socotind că ea va submina moralitatea creștină și noțiunile de valoare și unicitate umană.

Charles Kingsley, un cleric academician de la Cambridge, care în 1860 avea să devină profesor de istorie modernă la Cambridge, a fost absolut încântat de cartea *Originea speciilor*, pe care tocmai o primise în copie de la Darwin. În scrisoarea sa adresată autorului lucrării, el sublinia: „Tot ceea ce am văzut în ea îmi inspiră respect" sau „să crezi că El [Dumnezeu] a creat formele primare, capabile de autodezvoltare, este o concepție la fel de nobilă despre dumnezeire..."[2].

Un alt mare cleric, Aubrey Moore, profesor la Colegiul „St. John", Oxford, sublinia la rândul său că darwinismul făcuse un mare serviciu Bisericii, în sensul că a ajutat-o să scape de „formele mai extreme ale teologiei naturale". Moore susținea că evoluționismul a contribuit la restaurarea unei învățături creștine adecvate despre creație, potrivit căreia „un Dumnezeu transcendent este implicat intim atât în aducerea ei la ființă, cât și în continuitatea existenței". Accentul prea mare pus pe teologia naturală, afirma Moore, generează mai degrabă conceptul unui Dumnezeu detașat complet de lume, un Dumnezeu care pune legile în mișcare, după care își abandonează propria

[1] Apud Denis ALEXANDER, *Creație sau evoluție. Trebuie să alegem?*, trad. rom., Curtea Veche, București, 2010, p. 190.
[2] D. ALEXANDER, *Creație sau evoluție...*, p. 190.

creație. El nu mai este Acel Dumnezeu imanent și personal din *Biblie*, care comunică și poartă de grijă lumii pe care a creat-o[3].

Tot la fel, James McCosh, puternic ancorat în tradiția calvinistă, privind retrospectiv la cei douăzeci de ani de președinție a Colegiului New Jersey (devenit mai târziu Universitatea Princeton) afirma: „Am susținut evoluția, dar făcând aceasta, am privit-o ca modalitatea de a acționa a lui Dumnezeu și am descoperit că atunci când este înțeleasă astfel, nu intră în niciun fel de contradicție cu *Scriptura*"[4].

Toți aceștia, contemporani cu Darwin, se înscriu în mod cert pe linia unui creaționism evoluționist. De altfel, creaționist evoluționist este cineva care crede cu tărie în suveranitatea lui Dumnezeu asupra întregii ordini create, în care se înscriu planul și scopurile Sale, atât cele privitoare la creație, cât și cele privitoare la mântuire. El nu privește teoria evoluționistă ca pe un intrus sinistru sau ca pe un „un act universal" al acestei lumi, așa cum par să-și imagineze, de pildă, Denett sau Dawkins, ci mai degrabă ca pe procesul pe care Dumnezeu, prin voința Lui suverană, l-a ales pentru a aduce la ființă uimitoarea diversitate biologică pe care o vedem în jurul nostru.

De asemenea, unii biologi atei, ca Richard Dawkins, și unii biologi creștini, ca Simon Conway Morris, au ajuns la concluzia că procesul evolutiv nu ține de hazard. De altfel, în prefața cărții sale *Ceasornicarul orb*, Dawkins recunoaște că unul dintre scopurile care l-au determinat să scrie această lucrare a fost acela „de a distruge mitul mult prea des îmbrățișat că darwinismul este o teorie a «hazardului»"[5]. *Sfânta Scriptură* însăși,

[3] D. Alexander, *Creație sau evoluție...*, p. 191.
[4] D. Alexander, *Creație sau evoluție...*, p. 192.
[5] D. Alexander, *Creație sau evoluție...*, p. 147.

la rândul ei, afirmă că unele întâmplări puse de unii oameni pe seama hazardului se găsesc, de fapt, în limitele suveranității și planului lui Dumnezeu. Când profetul Miheia a prezis că împăratul Ahab va fi ucis în luptă la Ramot în Galaad (*3 Regi* 22, 15-28), lucrul acesta chiar s-a întâmplat, dar cu ajutorul cuiva care „și-a întins arcul și a lovit *la întâmplare* pe regele lui Israel într-o încheietură a platoșei" (*3 Regi* 22, 34, sublinierea autorului). De altfel, în *Proverbe* 16, 33 se subliniază tocmai acest aspect: „Se aruncă sorții în pulpana hainei, dar hotărârea toată vine de la Dumnezeu" (*Pilde* 16, 33).

În calitate de creștini, noi putem percepe procesul de evoluție pur și simplu ca pe modalitatea aleasă de Dumnezeu pentru a aduce la viață diversitatea biologică, inclusiv pe noi. Astfel, sarcina oamenilor de știință este de a descrie ce anume a făcut Dumnezeu pentru a aduce la ființă această ordine măreață a diversității biologice. Oricum, este cert faptul că procesul evolutiv nu ne oferă niciun temei ca să credem că Universul este un proces dominat de hazard, în nici unul dintre sensurile metafizice. Dimpotrivă, lucrurile stau exact invers. Este limpede că întâmplarea *nu face* nimic. „La întâmplare" este doar o descriere comodă pe care noi, oamenii, o folosim pentru credințele pe care le împărtășim legat de proprietățile materiei. Nu există niciun agent care să poată fi numit „hazardul metafizic"[6].

S-a lansat și ipoteza potrivit căreia Dumnezeu ar fi făcut tipurile inițiale prin acte speciale de creație, care ulterior au evoluat rapid, generând diversitatea speciilor pe care o vedem azi. Și totuși, cei care împărtășesc teoria unui „pământ tânăr" care ar fi fost creat acum aproximativ 10 000 de ani,

[6] D. ALEXANDER, *Creație sau evoluție...*, pp. 150-151.

urmat de crearea separată a unui număr de diverse „tipuri" de animale, trebuie să explice și diversitatea lor actuală. Dar, în mod ironic, ca să poată explica această teorie, cel ce a lansat această ipoteză a „pământului tânăr", Henry Morris, a fost nevoit să creadă într-o formă de evoluție prin selecție naturală, care s-ar fi desfășurat mult mai rapid decât oricare alta descrisă vreodată de biologii evoluționiști. Nu există, însă, mecanisme care să producă o așa mare diversitate biologică într-un interval de timp atât de mic. În acest moment pe pământ există 10-20 milioane de specii diferite. Deci, indiferent cât de multe „tipuri" ar fi fost create, nu avem o explicație legată de modul în care 850 000 de insecte au reușit să evolueze în 10 000 de ani[7].

Prin urmare, subliniază Denis R. Alexander, specialist în biologie moleculară, director al Institutului Faraday pentru Știință și religie, dar și membru al Colegiului „St. Edmund" la Universitatea Cambridge, creaționiștii evoluționiști de azi, ca și predecesorii lor din secolul al XIX-lea, din timpul lui Darwin, care credeau în cuvântul *Sfintei Scripturi*, au marele privilegiu de a se bucura de fiecare aspect al creației lui Dumnezeu; dar și de înțelegerea „răbdării și puterii lui Dumnezeu de a aduce la ființă ordinea creată actuală prin procesul evoluției". Totodată, subliniază același mare biolog, ei se pot bucura pe mai departe de multe alte împliniri în studiul biologiei în cadrul comunității științifice, având convingerea fermă că indiferent ce alte lucruri noi va descoperi știința, „ele vor fi primite cu bucurie și Îl vor preamări și mai mult pe Dumnezeu, Creatorul tuturor lucrurilor"[8].

[7] D. Alexander, *Creație sau evoluție...*, pp. 165-166.
[8] D. Alexander, *Creație sau evoluție...*, p. 211.

III.20. Universul şi omul nu pot fi rodul întâmplării

Într-un articol din *La Croix* (26 noiembrie 1999), Emile Poulat afirma cu multă convingere că religia creştină a apărut într-un univers în care „totul era religios", în vreme ce omul modern trăieşte într-o lume „care nu mai e în Dumnezeu". Afirmând acestea, autorul, ca mulţi alţii, de altfel, face un fel de „invitaţie" creştinismului de a căuta soluţii pentru a se integra în civilizaţia ştiinţifică şi tehnică. Invitaţia nu e adresată, însă, doar creştinismului, ci tuturor celorlalte religii universale, născute ca şi el în civilizaţii diferite de cele pe care le cunoaştem astăzi.

Universul în care trăim rămâne încă un mister care ne fascinează, dincolo de ceea ce ne spune Revelaţia sau ştiinţa, ca orice mister. Într-o lucrare care-şi propune să descifreze tainele universului, intitulată *Viaţa e frumoasă*[1], paleontologul Stephen J. Gould afirmă, în încercarea de a concilia finitul cu infinitul, că ar exista o mie de miliarde de galaxii. Calea Lactee, care reprezintă o singură galaxie, are un diametru de aproximativ 300.000 de ani-lumină şi poate cuprinde 200 de miliarde de stele ce gravitează în jurul centrului său. Sistemul nostru solar descrie în galaxie o traiectorie circulară în 250 de milioane de ani. Mii de miliarde de comete gravitează în jurul soarelui. La nivelul omului, trupul e format din o sută de miliarde

[1] *La vie est belle: les surprises de l'évolution*, Seuil, Paris, 1991.

de celule, iar în nucleul fiecărei celule există douăzeci și trei de perechi de cromozomi care determină caracteristicile individului. Cromozomul este o dublă panglică răsucită, compusă din 100.000 de molecule de ADN. Între 3 și 5% dintre respectivele molecule sunt gene. Acestea comandă producerea proteinelor care asigură buna funcționare a organismului uman. Cercetările privind genomul uman, ale căror rezultate au fost publicate în februarie 2001, au costat miliarde de dolari și au implicat vreme de zece ani mii de cercetători din șase țări diferite. Și toate acestea pentru a stabili organizarea unei molecule care, desfășurată, ar avea 1,8 metri lungime: ADN-ul uman. Pătrunderea în universul interior al omului i-a determinat pe unii să afirme că „structura intimă a moleculelor noastre" nu face altceva decât să reveleze „slava lui Dumnezeu" (Fr. Quéré).

În dialogul dintre știință și religie, există multe voci care susțin mai degrabă că știința L-a deposedat pe Dumnezeu de creația Lui. Fr. Quéré nu este de aceeași părere: „La drept vorbind, știința dă mai mult decât ia. [...]. Știința acordă operei lui Dumnezeu tot ce pare să-i tăgăduiască Acestuia. Și, în consecință, acordă și Celui care a înfăptuit-o [...]. Niciodată n-am mai avut posibilitatea să punem în valoare ca acum acest verset din *Psalmi*: «Cerurile spun slava lui Dumnezeu»"[2]. Om credincios, geologul Xavier Le Pichon a descris uimirea pe care a trăit-o în cursul primei sale scufundări în valea Marelui Rift, în mijlocul Atlanticului, la 3000 de metri adâncime: „Descoperearn o grădină de vis, lipsită de frunze, foarte sobră, o construcție riguroasă în geometria ei și fantasmagorică în desfășurarea de forme albe ce se înălțau într-o îngemănare de lumină și

[2] France QUÉRÉ, *Les Chemins de la vie*, Desclée de Brouwe, Paris, 2000, pp. 142-143.

întuneric ca în zorii zilei, smulse pentru o clipă din tenebrele lumii lor [...]. Era rezultatul a zece ani de cercetări și, în chip cu totul firesc, am înălțat o rugăciune de mulțumire"[3].

Brian Green, în cartea intitulată *Universul elegant*[4], privind originea Universului îl citează pe Einstein: „Lucrul cel mai greu de înțeles în ceea ce privește Universul este că acesta poate fi înțeles". Adept al filosofiei panteiste, Einstein spunea că „lumea este plină de inteligență". De altfel, asemenea unui extatic, era uimit de armonia legilor naturii, „în care se dezvăluie o rațiune atât de înaltă încât toate ideile geniale ale oamenilor și înlănțuirea lor nu sunt, prin comparație, decât un reflex insignifiant"[5].

Știința afirmă că, începând de la un anumit moment, timpul, spațiul și materia au existat împreună. De ce ne-ar deranja atunci să credem în ceea ce afirmă istoria biblică, și anume că, în afara timpului, a spațiului și a materiei, Dumnezeu era „deja prezent", El fiind izvorul și originea creației. Dumnezeu nu trebuie privit ca un simplu meșteșugar, olar sau ceasornicar, ci ca un adevărat arhitect. Dumnezeu nu rămâne încremenit în opera Lui, ci continuă să-i fie alături, în sensul că menține ființa de-a lungul timpului. Așadar, creația nu a ajuns la sfârșit; ea își are originea în Dumnezeu, care rămâne prezent pentru ea și o îndreaptă spre un destin pe care știința nu este calificată să l definească, întrucât nu va intra în raza sa de acțiune."[6]

---

[3] *Aux racines de l'homme: de la mort à l'amour*, Presses de la Renaissance, Paris, 1997, pp. 239-240.

[4] Brian GREENE, Céline LAROCHE, Trinh Xuan THUAN, *L'univers élégant: une révolution scientifique: de l'infiniment grand à l'infiniment petit, l'unification de toutes les théories de la physique*, R. Laffont, Paris, 2000.

[5] Albert EINSTEIN, Maurice SOLOVINE, *Comment je vois le monde*, Flammarion, Paris, 1958, pp. 20-21.

[6] Vezi Bernard SESBOÜÉ, *Croire*, Drogue & Ardant, Paris, 1999, pp. 120-129.

Jean Delumeau, într-o lucrare intitulată *Ce que je crois*[7], afirma nici mai mult nici mai puțin decât că „natura, care, din anumite puncte de vedere, pare să dea impresia de risipă, lucrează de fapt cu foarte mare economie, pornind de la un număr limitat de materiale de bază. În schimb, dă dovadă de o nesfârșită ingeniozitate atunci când vine vorba de asamblarea lor". François Jacob afirmă, în lucrarea sa *Jocul posibilelor*[8], că ar fi vorba de un fel de „meștereală cosmică".

Și totuși, în acest Univers, la nivelul macrocosmosului și microcosmosului, nimic nu e întâmplător, nimic nu e produsul hazardului. Claude Bernard, reprezentant al pozitivismului secolului al XIX-lea, afirma că „fizicianul și chimistul pot respinge orice idee de existență a unei cauze finale în fenomenele pe care le observă; în schimb, fiziologul este înclinat să admită o finalitate armonică și prestabilită în corpul organizat ale cărui acțiuni parțiale sunt toate solidare și se generează unele pe altele". Embrionul ce va deveni un prunc în pântecele mamei, ale cărui celule se diferențiază treptat și se cuplează în așa fel încât să formeze inima, creierul, brațele și picioarele, nu reprezintă argumente privind un anume program sau proiect?

Până la urmă, totul ține de regulile bunului simț, în sensul că ochiul e făcut să vadă și urechea să audă, fiecare trăgând concluziile pe care le dorește. Nu este nici absurd, nici contrar științei, să constați că, la originea Universului, dincolo de multele contingențe ce au marcat viața și existența, există o finalitate pe care Dumnezeu Însuși o impune. Este și motivul pentru care credem că Universul și omul nu sunt produsul hazardului.

---

[7] Jean DELUMEAU, *Ce que je crois*, B. Grasset, Paris, 1985.
[8] *Le Jeu des possibles*, Le Livre de Poche, Paris, 1981.

III.21. Civilizaţia tehnică şi religia postsecularistă

Dacă civilizația creștină l-a raportat pe om întotdeauna la Dumnezeu, dacă și-a extras principiile morale și de acțiune din *Sfânta Scriptură* și din Tradiția creștină, civilizația tehnică, în schimb, îl raportează pe om la propriile sale sentimente și la existența actuală. În cazul celei din urmă, orice norme de comportament și acțiune izvorăsc și se fundamentează pe un așa-numit „cod rațional", care privește satisfacțiile și realizările imediate. Așa se explică faptul că civilizația creștină are un caracter profund eshatologic, în timp ce civilizația tehnică este orientată strict spre prezent. Spiritualitatea promovată de prima vizează Împărăția lui Dumnezeu, pe când cealaltă pe cea a omului.

Civilizația tehnică secularizată pornește de la premisa că omul poate trăi și fără Dumnezeu sau cel puțin fără acel Dumnezeu propovăduit de către Biserică. În același timp, secularizarea presupune, ca o consecință inevitabilă, descreștinarea lumii: în măsura în care dispare forța integratoare a Bisericii, se clatină și orientarea de până acum a societății, împreună cu valorile creștine păstrate în și prin Biserică.

Cu toate acestea, între timp, a devenit tot mai evident faptul că procesul de secularizare atrage după sine, într-adevăr, o transformare profundă în plan spiritual și social,

aceasta nu înseamnă nici pe departe sfârșitul religiei. „Formele se schimbă, dar problematica religioasă rămâne", remarcă sociologul G. Schmitchen, subliniind dimensiunea nativ-perenă a religiozității omului.

Noua civilizație tehnică nu face altceva decât să contribuie, într-un fel sau altul, la configurarea unei noi forme de „religie", care ar putea fi desemnată ca o „religie postsecularistă", evidentă mai ales în cadrul mișcărilor meditative de origine asiatică, cum ar fi *Meditația transcendentală*, *Bhagwan*, sau în acela al „globalismului" religios promovat de *New Age* sau *Scientologie*, ca să luăm doar câteva exemple.

Acest tip nou de „religie postsecularistă" are o configurație dublă, sincretică, întrucât include în structura ei, pe de o parte, elemente cu un caracter iluminist-secularist iar, pe de altă parte, elemente religioase tradiționale. Această formă de religiozitate este tot mai specifică orizontului experimental în care se regăsește omul în societatea modernă industrializată, în căutarea sa permanentă după răspunsul la problemele existențiale pe care și le pune. Paradoxal, se pare că el nu găsește un răspuns credibil nici în religia tradițională, în mediul căreia trăiește și își desfășoară activitatea, dar nici în atitudinea secularistă tot mai resimțită în lumea de astăzi. Căutarea sa reprezintă un protest față de ambele.

Într-o atare situație, el nu face altceva decât să încerce să iasă realmente din „sistem", urmărind să-și descopere propria cale, propria alternativă la lumea în care trăiește, propria religiozitate sau pseudo-religiozitate. Pentru el, toate acestea converg, în fapt, în „redescoperirea" propriului sine, o redescoperire cu valențe individualiste și pseudo-religioase.

Obiectul societății moderne de consum este eul uman existent aici și acum, nu vreo anume existență în lumea de dincolo și, cu atât mai puțin, Împărăția lui Dumnezeu. Dacă cineva se întreabă în legătură cu „mântuirea" omului noii civilizații tehnice și consecințelor acesteia, aceasta este sintetizată foarte lapidar: realizarea sau descoperirea propriului eu și experiența directă și imediată.

Din aceeași perspectivă, acest lucru înseamnă progresul exclusiv personal, în condiții optime, depășirea tuturor obstacolelor care ar putea apare în acest demers. În termenii individualismului modern, acest fapt s-ar putea exprima astfel: „trebuie să fac și să ofer doar ceea ce pot", „să-mi găsesc locul care mi se cuvine sub soare", „să mă emancipez", „să am grijă de mine însumi" etc. Eu sunt aici și acum propriul meu obiect. Trecutul și viitorul nu au nicio semnificație, retrospectiva și perspectiva nu au nicio valoare.

Pe de altă parte, deviza celui ce se conduce exclusiv după principiile civilizației tehnice surprinde și un alt aspect: doar ceea ce am experimentat eu însumi este real, restul este fals.

III.22. Între tehnică şi spirit

Trăim într-o eră a informației, în care viața a devenit tot mai tehnică. Mașina și-a pus pecetea imaginii sale asupra spiritului omului, asupra tuturor laturilor activității sale. Gândirea și comportamentul nostru, creația și arta capătă un caracter tot mai tehnic. De asemenea, cunoașterea, știința se transformă, practic, într-un mijloc exclusiv pentru triumful tehnicii vieții. Aici începe deja cultul vieții în afara sensului ei. Nimic nu mai are valoare în sine. Nicio clipă a vieții, nicio singură trăire nu mai are profunzime autentică, nu se mai împărtășește de veșnicie. Mașina a obținut o forță magică asupra omului, l-a prins în mrejele ei magice.

Civilizația superindustrializată în care trăim s-a îndepărtat de Dumnezeu, dar nu numai atât; s-a îndepărtat de ceea ce este ontologic, ea este antiontologică, mecanică, creează doar o lume de ficțiuni. Mecanicitatea, tehnicitatea și mașinismul acestei civilizații sunt contrare organicității, cosmicității și spiritualității oricărei existențe. Nu economia este mecanică și fictivă. Realmente, economia are baze autentic existențiale, divine. Omul însuși trebuie să evolueze economic, având acest mandat din partea lui Dumnezeu. Dar ruperea economiei de spirit, ridicarea ei la rang de principiu al vieții, caracterul tehnic pe care îl capătă într-un mod exclusivist viața, nu unul organic, prefac economia într-o lume fictivă, mecanică.

Într-o lucrarea a sa, Zygmunt Baumann subliniază că tehnologia înseamnă fragmentare, respectiv fragmentare a vieții într-o succesiune de probleme, a eului într-o serie de fațete generatoare de probleme, fiecare necesitând tehnici separate și organisme separate de competență. Din această perspectivă, eul moral este cea mai importantă dintre victimele tehnologiei. Eul moral nu poate supraviețui fragmentării. În această lume dominată de tot felul de cerințe și de obstacole aflate în calea satisfacerii lor cât mai rapide, a rămas și există loc suficient pentru „omul economic" și „omul sentimental", pentru amatorul de jocuri de noroc, pentru antreprenor și pentru hedonist, dar deloc pentru omul moral. În universul tehnologiei, de cele mai multe ori, omul moral se simte și chiar este un străin nedorit.

Rolul tinerilor în societatea de azi este tot mai mult asociat cu dependența de noile tehnici, cu deschiderea spre viitor, iar acest lucru are consecințe profunde asupra culturii și moralității tradiționale. Sociologul Bryan Wilson arată că regulile de odinioară de conviețuire și comportament fuseseră elaborate și instituite în scopul de a-i proteja pe vârstnici, pe baza experienței acumulate de oameni pe parcursul unei vieți. Tineretul de astăzi, în schimb, în foarte multe cazuri, refuză orice cod de reguli sau îl prețuiește mai puțin, el având capacitatea de a răzbate mai ușor în condițiile haosului social creat. Prestigiul tinerilor, asociat cu noile evoluții, într-o lume care prețuiește mai presus de orice noile tehnologii, tinde a se transfera, în mod cu totul irațional, în sfera moralului. Deoarece competența în domeniul tehnicii a vârstnicilor este depășită, se presupune în mod greșit că și morala lor este depășită. Înțelepciunea

bătrânilor este desconsiderată, iar ethosul unei societăți în care tinerii joacă rolul principal este acela ca „fiecare să-și vadă de ale sale".

Mitul progresului etern, legat de noile descoperiri științifice, a devenit un substitut al religiei, un fel de „nouă religie". Nu există în mod real decât ceea ce știința poate dovedi că există! În orizontul acestei așa-numite „noi religii", tehnologia a început să-și supună și să cuprindă toate domeniile vieții, să distrugă cultura generală și să producă ceea ce s-a numit „omul tehnologic"; mitul scientist a devenit un fel de armă totalitară, eșuând lamentabil mai ales în masacrele din timpul Primului și celui de-al Doilea Război Mondial, care s-au constituit în cea mai mare dramă care a traumatizat conștiința lumii.

Între timp, tot mai multă lume a realizat că știința și tehnologia nu pot reprezenta singure calea unei împliniri autentice a ființei umane. Ele singure nu pot schimba natura umană, nu-i pot face pe oameni mai buni și mai fericiți. În lumea super-tehnologizată și impersonală, afirmă autorul american R. Senett, foarte multă lume trăiește fără a mai avea o percepție reală a sensului propriei existențe. Ei au sentimentul că noua societate globalizantă nu le solicită atât competențe profesionale sau calități morale, cât mai ales integrarea tehnică într-un sistem eficient de producție. Mulți dintre oameni nu mai fac față dinamicii impuse de civilizația tehnică actuală, nu mai pot controla mașinile și aparatele ultra-performante, care odinioară erau „servitorii" lor. Dimpotrivă, mai degrabă oamenii sunt controlați de aceste mașini, pierzând astfel o parte a demnității lor umane.

În acest fel, consecința fundamentală a „obiectivării omului" este echivalentă cu tendința de a-i considera pe oameni drept simpli „factori de producție și de consum", simple cifre statistice sau numere listate într-un computer, printre multe altele care definesc un proces economic. Așa cum sublinia teologul german Paul Tillich, „oamenii sunt transformați în obiecte, într-un sens medical, psihologic și sociologic".

III.23. Ştiinţa fără conştiinţă

Încet, încet, omul modern a ajuns la concluzia, în lumea în care trăiește, că ar fi posibilă o transformare radicală a existenței umane printr-o simplă acționare asupra condițiilor ei materiale. Confundând știința cu fericirea și progresul material cu împlinirea spirituală, omul începe, în acest mod, să se considere un fel de demiurg sau arhitect al propriului său destin, capabil să realizeze în această lume „un paradis pământesc", o societate „fără clase" și fără niciun fel de constrângeri materiale, dependentă exclusiv de propriile sale puteri. Din fericire, se confirmă tot mai evident faptul că aceasta este pură fantasmagorie, că este, de fapt, cea mai mare „erezie" a Modernității.

Lumea modernă a făcut un mit din progresul material și eficacitate, socotindu-le căi sigure spre accesul la acel pretins „paradis pământesc". Referindu-se la acest aspect, Jean Daniélou notează că „printr-o mistificare gogonată, s-a reușit ca mulți dintre contemporanii noștri să fie făcuți să creadă că ar fi posibil un paradis pământesc. Orice doctrină care nu promite acest paradis este ineficace. Este de mirare că numeroși creștini împărtășesc această concepție". Mai departe, același autor notează că aceasta nu înseamnă că creștinismul nu crede într-o transfigurare a omului, o transfigurare care nu-i atinge numai sufletul, ci și trupul și

întregul cosmos. Însă el așteaptă această transfigurare doar de la Dumnezeu. Este vorba de o transfigurare de ordin eshatologic, nu doar pământească, pentru că vizează o trecere pe un alt plan al existenței.

Este mai mult decât evident că lumea în care trăim, cu toate progresele ei, suferă de mari lipsuri în plan spiritual; desigur, pentru aceasta, nu este vorba de o culpabilitate a științei în sine, care este de origine divină, ci de o vină a celor care folosesc *știința* fără *conștiință*, fără un ideal moral. De aceea, mai mult ca oricând, rolul Bisericii în societatea de azi este de a sublinia relația indispensabilă care trebuie să existe între *știință* și *con-știință*, de a încuraja drumul științei către conștiință.

În genere, s-a făcut din fiecare știință un scop în sine, s-a cultivat cu mult orgoliu ideea că ea este totul, că ea „știe" totul, că poate totul, că îi este permis totul. Fiecare are pretenția că este stăpân pe domeniul său, că este plin de știința sa, ignorând uneori sau disprețuind restul, uitând de viața sa spirituală. Omul secularizat se preocupă exclusiv de ceea ce trebuie să „știe", uitând de cele mai multe ori de ceea ce trebuie să creadă și să facă. Atras de ceea ce este relativ și concret, pierde din vedere ceea ce este absolut și veșnic; stăpânește, prin cunoștințele sale, universul exterior, dar îl ignoră și îi este indiferent cel interior; face prea deseori inventarul lumii sale exterioare, neglijându-l pe acela al universului său interior, al sufletului său.

Astăzi, ca niciodată, se cultivă cu înverșunare *individul*, dar se ignoră *persoana*, se înmulțesc *cunoștințele*, dar nu și *caracterele*, se cucerește lumea, dar s-a pierdut legătura cu cerul și Dumnezeu. De aceea, trebuie regăsite echilibrul și

armonia între știință și religie, între cultura cuvântului și cultura faptei, între cunoștințe și virtuți.

Într-o lume care pretinde că știe aproape totul sau că va ști totul mai devreme sau mai târziu, este de prevăzut că știința nu va putea să rezolve niciodată, de pildă, problema realității misticului, a sacralității vieții sau a existenței sufletului. De altfel, nici nu intră în sarcina științei să o facă. Și totuși, reducționismul pretinde că intră și este, și, uzurpând rolul religiei, cere lui Dumnezeu, dacă există cu adevărat, să apară la nivelul cel mai de jos, acela al materiei, să fie eventual introdus într-un laborator, să fie disecat în fața microscopului, pentru a vedea care-i sunt componentele. Dar, din moment ce El nu apare acolo niciodată, *este sigur că El nu există.*

Dacă ar trebui să-L înțelegem, să-L analizăm sau să-L descriem pe Dumnezeu ca pe orice din lumea obiectuală sau a celor din jurul nostru, atunci „Dumnezeu" nu ar mai fi Dumnezeu. S-a demonstrat, de pildă, că proiectul lui Denett de a „explica" complet gândirea este imposibil din punct de vedere logic; tot așa orice discurs de obiectivizare, în genul celor folosite de știință, nu poate avea aceeași eficiență în religie și teologie. Dacă nu putem înțelege nici măcar propria noastră gândire cu obiectivitate, cu atât mai puțin am putea înțelege și explica vreodată ceva superior conștiinței umane în ierarhia existenței.

Ocupând nivelul cel mai înalt posibil, Dumnezeu pur și simplu nu poate intra sub jurisdicția cunoașterii umane. Dumnezeu ne înțelege perfect pe noi, dar noi nu ne putem aștepta să-L înțelegem și percepe pe deplin pe El.

O lume în care propria noastră gândire, fie ea și științifică, e considerată limita superioară a tuturor lucrurilor este

o lume înspăimântător de mică și neputincioasă; a pretinde că nimic nu va rămâne în afara limitelor cuceririi științifice umane reprezintă un ideal și o povară mult prea grea pentru noi, oamenii. Cu atât mai mult când este vorba despre Absolut, despre Dumnezeu. A-L cunoaște pe Dumnezeu înseamnă, în cele din urmă, a-L *defini*. Dar orice definiție înseamnă o limitare, o restrângere, o cuprindere. Nu-L putem defini pe Dumnezeu, pentru că L-am limita, L-am coborî din lumea Absolutului la nivelul nostru, L-am relativiza pur și simplu.

III.24. Medicina ştiinţifică şi cea alternativă

La început de mileniu al III-lea, în pofida progresului pe care l-au cunoscut, medicina și actul medical în sine continuă să-și arate pe mai departe limitele; faptul că nu pot face din om un supraom, o „mașină" perfectă, care să supraviețuiască oricărei boli, devenind nemuritor, e o dovadă clară în acest sens. Boli cronice precum cele cardiovasculare și reumatice, cancere incurabile, dar și tulburări psihice, rămân pe mai departe în patrimoniul umanității, fără ca medicina să le poată eradica. Ca să nu mai vorbim de SIDA, acest flagel prezent peste tot, care rămâne pe mai departe, în mare măsură, un mister. Speranța de vindecare a oamenilor sfârșește, în multe situații, prin reproșul la adresa științei medicale, în sensul că în cadrul actului medical nu se întrevăd omenia, ajutorul interior, uman, punându-se preponderent accentul pe tehnică și tehnicizare, care nu vor putea înlocui niciodată rolul atât de important al afecțiunii umane în vindecarea unor boli.

În acest context, omul modern caută alternative, ca în atâtea domenii: e vorba de o medicină alternativă, care merge pe aceeași linie cu deplasarea spre o nouă paradigmă, una universală, încercându-se trecerea de la imaginea mecanicistă la una ecologică despre lume, de la materialism spre o nouă spiritualitate. Se năzuiește, astfel, după o reîntoarcere spre valorile și puterile interioare, după reluarea legăturii mai profunde cu

natura și cosmosul, după transcenderea existenței umane. În privința vindecărilor se urmărește realizarea unei detașări de acea medicină biologică unilaterală și apropierea de ceea ce s-a numit medicina „holistă".

Deși este mai veche, fiind lansată de filosoful sud-african J. Smuts, prin anul 1924, astăzi noțiunea „holism" a devenit un termen la modă, având semnificații dintre cele mai diferite. Între altele, de pildă, înseamnă o viziune cuprinzătoare a omului din perspectivă bio-psiho-socială[1], ba chiar vizează contopirea omului cu universul. Totodată se încearcă frecvent prezentarea perspectivei ezoterice ca o completare a aceleia împărtășită de școlile de medicină[2].

În viziunea mișcării *New Age* („Noua Eră"), medicina holistă sau alternativă este un amalgam de învățături ezoterice, practici meditative și magice, dar și de diferite procedee de diagnosticare și terapie, având drept scop vindecarea omului nu doar în plan fizic, corporal, ci și psihic și spiritual. Oferta medicinistilor holiști este, pe cât de bogată, pe atât de contestată în privința terapiilor și procedeelor folosite. În principal sunt contestate metodele de diagnosticare, cele de terapie fizico-biochimică, psihotehnicile și exercițiile meditative etc. De altfel, au și apărut lucrări critice față de aceste pretenții nejustificate[3].

Metodele de vindecare propuse de medicina alternativă, avându-și originile în spiritualitatea orientală și în practicile

---

[1] Vezi Edgar Heim, „Biopsychosoziale Medizin – eine ganzheitliche Medizin", în: E. Heim, Wili Jürg (Ed.), *Psychosoziale Medizin. Gesundheit und Krankheit in bio-psycho-sozialer Sicht*, Band II, Klinik un Praxis, Berlin, 1986, pp. 616-628.

[2] Vezi Berkeley Holistic Health Center (Ed.), *Das Buch der ganzheitlichen Gesundheit*, Scherz, Bern/München, 1982, p. 8; Helmuth Milz, *Die ganzheitliche Medizin. Neue Wege zur Gesundheit*, Athenäum Verlag, Königstein, 1985, p. 12.

[3] Vezi, de pildă, Irmgard Oepen (Ed.), *An den Grenzen der Schulmedizin*, Deutscher Ärzte-Verlag, Köln, 1985.

magico-arhaice, cu nenumăratele lor nuanțe, încearcă să-și găsească fundamentarea în următoarele ipoteze: în primul rând, în ideea că omul și cosmosul sunt penetrate de o energie universală care ține de esența vieții; apoi, macrocosmosul își are corespondentul său în microcosmos, în sensul că există o relație de simpatie sau antipatie între cele două, așa explicându-se faptul că aștrii ar influența pozitiv sau negativ destinul oamenilor; după aceea, orice boală apare în urma unui dezechilibru energetic, provocat de vibrații, zone sau materii care, chipurile, obstrucționează fluxul energiei vieții; în fine, vindecarea, în viziunea medicinii holiste, n-ar fi altceva decât restabilirea armoniei cu Universul, ba chiar cu Dumnezeu, înțeles ca fiind identic cu Universul.

Diversitatea noțiunilor și definițiilor face cu atât mai greu dialogul între teologi, oameni de știință și adepții medicinii alternative, conducând nu de puține ori la neînțelegeri. De pildă, noțiunea de „ocultism" are semnificații cu totul diferite în știința medicală sau în creștinism. Este și motivul pentru care trebuie făcută o distincție clară între concepția despre lume, care domină anumite terapii alternative, verificarea științifică a acestora, ca și amalgamarea unor asemenea terapii cu diverse învățături și practici oculte.

Dincolo de multele ei aspecte negative, nu trebuie ignorat faptul că medicina alternativă se dorește a fi și un strigăt către societate și Biserică, pentru ca ele să țină mai mult seama de om și suferințele sale. Medicina, la rândul ei, ar trebui să privească și să-l trateze pe om în ansamblul său, înțelegând prin aceasta trupul și sufletul său deopotrivă. Recitind ceea ce scria renumitul psihosomatician Thure von Uexküll, am înțeles cu mult mai bine acest aspect: „E vorba aici nu de stabilirea unei

medicine alternative, ci de o utilizare alternativă a medicinii"[4]. Acest lucru presupune o reconsiderare a statutului și comportamentului medicului, pacientului și comunității creștine, în sensul că medicul trebuie să cultive o astfel de relație cu pacientul, privindu-l pe acesta prin prisma tuturor necesităților sale, care pot fi de ordin trupesc, psihic, spiritual sau social. Tot la fel, la rândul său, pacientul ar trebui să învețe să ceară de la medic nu doar sănătate, ci o nouă viziune asupra vieții, așa cum este prezentă ea, de pildă, în Sfânta Scriptură, unde relația dintre boală și vindecare are o cu totul altă semnificație. În sfârșit, Biserica ar trebui să se preocupe pe mai departe și mai mult de asistența socială, ajutând celelalte instituții care asigură asistența medicală.

[4] Vezi „Das Menschenbild der Humanmedizin", în: *Schweizerische Ärztezeitung* 52 (1980), 3441-3444.

IV

RELIGIE, MODERNITATE ȘI POSTMODERNITATE

IV.1. Modernitatea, incompatibilă cu religia?

Tot mai multă lume face astăzi o asociere clară între secularizare și modernitate. Acest aspect este parțial justificat. Dar există și unele excepții care vin să pună în discuție această problemă. De exemplu, SUA și Japonia, două țări privite ca un simbol al modernității, ne oferă, în mod paradoxal, un model al conviețuirii modernității cu religia. Astfel, în SUA, 40% dintre cetățeni sunt practicanți consecvenți ai unei religii, iar Japonia ne prezintă o societate în care industrializarea s-a produs în cadrul unui sistem teocratic și în care mișcările politico-religioase ocupă mereu scena politică. În America, modernizarea n-a fost urmată de secularizare, așa cum se întâmplă în multe părți. Pe de altă parte, în Japonia de astăzi, se practică pe mai departe cultul strămoșilor pe o scară extrem de largă, iar statisticile religioase arată că, în fiecare an, în perioada sărbătorilor de Anul Nou (*Hatsumôde*), circa 80 de milioane de japonezi merg în pelerinaj la marile locuri sfinte ale țării.

În general, analiștii raportează noțiunea de secularizare la aceea de laicizare, prima fiind mai populară în spațiul francofon, iar cea de a doua în cel anglofon. Studiind istoria și sociologia laicității, Jean Baubérot face o distincție clară între laicizare și secularizare. El este de părere că, dacă laicizarea presupune un conflict sau o separare clară între Stat și Biserică sau Stat

și religie, secularizarea, în schimb, se referă la o pierdere progresivă de către Biserică a rolului și influenței ei în societate, o separare a valorilor religioase și bisericești de planul social.

Iată câteva exemple dintre cele mai concludente: Danemarca ne apare ca o țară nelaică, dar secularizată, deși Biserica Lutherană este aici Biserică națională, societatea civilă este emancipată de orice tutelă religioasă. Pe de altă parte, Turcia reprezintă un exemplu tipic de țară laică nesecularizată, pentru că, deși islamul nu mai are statutul de religie de stat, totuși aceasta continuă să exercite o foarte mare influență în viața socială.

Referindu-se la aceeași distincție, sociologul Françoise Champion arată că, în vreme ce „logica laicizării" se caracterizează printr-un conflict între puterea politică și Biserică, fapt întâlnit mai ales în țările catolice, „logica secularizării", în schimb, presupune același conflict, dar existent în relația Biserică-societate, și mai puțin între Biserică și puterea politică – fapt întâlnit mai ales în țările protestante.

Raportată la anumite culturi religioase, problema secularizării este greu aplicabilă, deoarece ea presupune o deosebire între sacru și profan, între religios și social, fapt caracteristic spațiului creștin, în special, dar cu totul străin altor culturi. De exemplu, în perioada precomunistă a Chinei, religia nu era separată de activitatea socială. Tot la fel, hinduismul, religia majoritară a Indiei de astăzi, nu reprezintă un domeniu separat de viața socială, ci un sistem socio-religios, desemnând nu doar o formă de credință, un concept, ci un mod de viață, un anumit tip de atitudine și comportament, practicat de orice hindus în orice moment, în orice împrejurare.

Din punct de vedere cultural și istoric, formele pe care le îmbracă procesul secularizării sunt specifice fiecărui context în

parte. De pildă, în Suedia, unde practic Biserica este departament al Statului, susținut prin impozitare, ea își păstrează forța financiară, chiar dacă nivelul de participare al credincioșilor la slujbele religioase este extrem de scăzut. În Marea Britanie, unde asocierea Bisericii cu Statul este mai atenuată și unde nu există finanțare publică, credincioșii sunt prezenți în număr ceva mai mare la slujbe, însă donațiile voluntare sunt foarte mici. În fine, în SUA, unde există o separație clară între Biserică și Stat, credincioșii participă în număr mare la slujbele religioase, iar donațiile sunt foarte consistente. O comparație simplă între statisticile referitoare la aceste fenomene nu ne oferă un indiciu suficient în problema secularizării, decât dacă încercăm să înțelegem aceste statistici în contextul cultural și istoric al respectivelor țări.

IV.2. Secularizarea – o problemă foarte actuală

O societate secularizată trebuie percepută, în general, ca o societate care nu mai manifestă interes pentru sfințenie, pentru ceea ce este sacru. Ea își trăiește existența mai degrabă „după voia timpului", ignorând adevărul lui Dumnezeu. Pentru lumea în care trăim, tot mai important este ceea ce se acumulează și se experimentează *aici și acum*, și nu ceea ne înscrie și ne înalță spre veșnicia lui Dumnezeu; pentru omul modern, economia este mult mai importantă decât spiritualitatea, tehnica decât cultura, politica decât morala, trupul decât sufletul, timpul decât eternitatea, relativul decât Absolutul, omul decât Dumnezeu. Nu în cele din urmă, secularismul presupune o detașare completă de înseși valorile lui Dumnezeu, adică o ignorare totală a oricăror principii religioase, în general, și creștine, în special.

Datorită evoluției fără precedent a procesului de secularizare în Europa de astăzi, tot mai multe instituții sociale, economice și politice se modelează și se exprimă fie în afara Bisericii, fie împotriva acesteia. Deși religia își păstrează în continuare caracterul de opțiune personală, foarte mulți oameni își trăiesc viața personală într-o formă complet secularizată, fără să mai țină seama de anumite criterii sau valori religios-morale. Așa cum subliniază renumitul teolog ortodox francez, O. Clément,

societatea secularizată este o societate care păstrează o tăcere absolută în ceea ce-L privește pe Dumnezeu. Din păcate, în multe circumstanțe, a devenit aproape necuviincios și chiar „obscen" să vorbești despre Dumnezeu; pudoarea în legătură cu Dumnezeu a luat locul pudorii cu privire la sexualitate; mai mult decât pudoare, e vorba de o adevărată inhibiție.

Așa cum se știe, secularizarea a început în zorii Renașterii. Treptat, științele au început să ignore teologia și principiile sale morale, construindu-și propriul lor univers științifico-tehnic și propriul lor limbaj simbolic. Teologia nu a mai fost recunoscută drept regina științelor, ca în perioada Evului Mediu, iar Biserica, la rândul ei, a fost derobată de competențele ei, aproape universale, în problemele sociale.

În mod firesc, pe de o parte, secularizarea trebuie percepută în accepțiunea sa istorică, în sensul că lumea a fost desacralizată, detașându-se de Dumnezeu. Însă, pe de altă parte, un bun analist al fenomenului, Arnold Loen, afirmă, pe bună dreptate, că aceasta nu presupune nici pe departe faptul că „înainte Dumnezeu ar fi fost realmente prezent în lume, iar acum ar fi părăsit-o", ci înseamnă doar că Dumnezeu a fost îndepărtat din conștiința omului. Concluzia care se desprinde de aici este că secularizarea nu este un proces în spațiul existenței, ci unul care se derulează în spațiul conștiinței omului. Secularizarea nu se produce în realitate, ci se realizează în domeniul interpretării, al realității din orizontul rațiunii umane, în filosofie, în știință, în cultură etc., deci în ceea ce creează spiritul uman. Este evident, Dumnezeu n-a părăsit lumea, El este prezent în ea la fel ca mai înainte.

Din perspectiva unor sociologi, preocupați de această temă, ideea de secularizare este una care presupune multe

discuții și analize, întrucât utilizarea sa sociologică este una foarte delicată. Mai mult decât atât, sociologul britanic, David Martin, propune chiar renunțarea la noțiunea de secularizare, socotind că aceasta ar fi legată de ideologii seculariste antireligioase și că un asemenea termen nu poate fi nicidecum „operaționalizat empiric".

Indiscutabil, problema secularizării a indicat și indică o multitudine de întrebări nu doar pentru teologi, filosofi, istorici, istorici ai religiilor sau sociologi. În acest domeniu, sociologii au câteva observații pertinente: oare, teoria aceasta nu interpretează prea pripit diminuarea unor practici și eroziunea unor credințe ca pe niște dovezi ale declinului ireversibil al religiei? Nu reflectă ea, oare, opinia unor intelectuali care, indiferenți față de orice sentiment religios, și-ar proiecta în analiza lor propria aversiune față de religie? Nu reprezintă ea, oare, un mod foarte occidental și prea centrat pe creștinism de a vedea lucrurile, adică o teorie valabilă doar pentru un anume spațiu religios, dar nevalidă pentru altele, cum ar fi cel asiatic, african etc.? Oare, nu ar putea exista o modernizare fără secularizare?

IV.3. Începutul secularizării Europei creştine

În perioada pre-modernă a Europei, religia era un fel de „baldachin sacru", în sensul că ea oferea cadrul în interiorul căruia se organiza și se desfășura întreaga viață socială. Fenomenul secularizării a făcut, însă, ca lucrurile să se schimbe: din cheia de boltă care asigura odinioară unitatea socială, religia a devenit doar o componentă aproape anonimă a mecanismului social. Radiografiind astăzi spațiul european, se constată că secularismul este un fenomen tipic pentru societatea occidentală și că formele sale se diferențiază în funcție de persistența religiei și valorilor religioase în sânul acestei societăți. Așa se face că, astăzi, se poate vorbi de o „secularizare extremă" în Franța, de o „secularizare simplă" în Anglia, dar și de o „secularizare controlată" în SUA (W. Crockett).

Sună paradoxal, dar procesul secularizării a fost determinat, între altele, de însăși instituția Bisericii. După cum se știe, în Evul Mediu occidental, Biserica era socotită „societatea creștină" (*societas christiana*), monopolizând întreaga viață a acesteia; episcopul nu îndeplinea doar atribuții de ordin bisericesc, ci era și stăpânul feudal al regiunii pe care o administra, el nu impunea doar ordinea și disciplina în districtul său, ci prelua deseori chiar conducerea operațiunilor militare și de poliție, negocia cu regii barbari, cu păgânii sau cu ereticii.

Apoi, doctrina puterii pontificale, care a fost formulată și s-a impus începând cu papa Grigorie al VII-lea (1073-1085) și până la Inocențiu al III-lea (1198-1216), alături de schisma papală din Evul Mediu, au avut, de asemenea, consecințe dintre cele mai negative pe această linie. Pe de altă parte, noua separare a Bisericilor din secolul al XVI-lea, urmată de confesionalizarea și războaiele confesionale rezultate din aceasta, au discreditat puternic învățătura creștină și Evanghelia lui Hristos. Acest lucru s-a remarcat mai ales în timpul războiului de treizeci de ani.

În consecință, nu este nimic surprinzător în faptul că, în perioada războiului de treizeci de ani, a apărut „sistemul științelor naturale", promovat de H. Grotius, S. Pufendorf, H. of Cherbury, R. Descartes, J. Locke, Th. Hobbes, Ch. Thomasius, G.W. Leibniz etc., după cum nu este deloc surprinzător că, de aici înainte, fundamentul întregii existențe nu mai sunt socotite a fi revelația și credința creștină, ci rațiunea, ridicată la nivel de divinitate.

Pe de altă parte, se știe că, din perioada Evului Mediu târziu, și până în secolul al XVIII-lea, mesajul Bisericii, din nefericire, a devenit unul coercitiv și agresiv: iadul a constituit unul dintre elementele cele mai puternice ale „pedagogiei" Bisericii Apusene pentru disciplinarea vieții religioase. Socotind-o, în fapt, o „pedagogie a infernului", Berdiaev o definește ca o formă de expresie a „sadismului creștin", exercitat mai ales în contextul acelor tendințe religioase conform cărora Dumnezeu ar fi unul răzbunător și sângeros, după modelul europeanului din perioada războaielor religioase. Tot la fel, J. Delumeau face referire la „o pastorală a fricii", exercitată în mediul bisericesc apusean, care a condus la o adevărată

„nevroză colectivă de culpabilitate" și a provocat, mai mult sau mai puțin, descreștinarea Occidentului.

În fine, perioada Renașterii și-a adus și ea „tributul" în acest complex proces al secularizării societății europene. Interesul pentru culturile precreștine, dar în special pentru cea greco-romană, și credința că acestea pot inspira și crea o nouă civilizație, reprezintă coordonatele unei obsesii aproape generale. Umanismul Renașterii occidentale n-a fost altceva decât un protest împotriva monopolului exercitat de Biserica medievală asupra gândirii și întregii societăți. Din punct de vedere politic, umanismul își propune o contracarare a centralismului papal, dorind autonomia Statului suveran și autonomia individului. Pe de altă parte, el și-a propus a fi o reacție împotriva ascetismului medieval, care degenerase, nu de puține ori, în constrângeri și „rețete" spirituale străine de spiritul Evangheliei și al tradiției creștine. Într-o societate în care trupul și viața din lumea aceasta erau considerate ca fiind expresii ale răului, umanismul pleda pentru frumusețea trupului și a plăcerilor vieții pământești, idealul libertății înlocuind idealul sfințeniei.

IV.4. Marea ruptură între creştinism şi Europa

O etapă decisivă în desfăşurarea procesului de secularizare a Europei, atât în ceea ce priveşte absolutizarea raţiunii umane, cât şi din perspectiva înstrăinării culturii de experienţa religioasă, o reprezintă „epoca Luminilor". Iluminismul a însemnat, atât la nivelul gândirii filosofice, cât şi la nivelul vieţii sociale, separaţia clară între religie şi domeniul vieţii publice, adică prima şi cea mai profundă ruptură dintre creştinism şi Europa.

La rândul ei, Revoluţia franceză a fost cea mai puternică reacţie la adresa creştinismului din întreaga istorie a umanităţii. În 26 august 1789, Adunarea Constituantă vota *Declaraţia drepturilor omului*, un fapt extraordinar în sine, dar inaugura totodată în istoria Europei opoziţia dintre partizanii libertăţii conştiinţei şi creştinism, între drepturile omului şi drepturile lui Dumnezeu. Pe aceeaşi linie, puţin mai târziu, în 1793, creştinismul a fost declarat „superstiţie periculoasă" după ce cu multe secole în urmă fusese declarat, pentru prima dată în istorie, „religie permisă" de către marele împărat Constantin cel Mare prin edictul de la Milano (313). Dacă marele împărat decreta cu mult curaj creştinismul drept *religio licita*, într-un context riscant şi presant, „revoluţionarii" francezi îl scot în afara legii, substituind raţiunea lui Dumnezeu şi recunoscându-i acesteia

statutul de „divinitate". Este momentul în care, pentru prima dată în istorie, omul declară că nu mai are nevoie de Dumnezeu și se întronează în locul Lui.

Marele teolog protestant, K. Barth, atrage atenția asupra modului în care s-a cristalizat acest proces de izgonire a lui Dumnezeu din viața lumii. Atât *Declarația de Independență a Statelor Unite ale Americii* (iulie, 1776), cât și *Declarația drepturilor omului* (august, 1789) fac simple referiri vagi la Dumnezeu, în termeni precum „Creatorul" sau „Ființa Supremă". Ambele documente se concentrează în special asupra omului și drepturilor sale naturale, ignorând problema obligațiilor față de Dumnezeu.

P. Hazard afirmă că „în secolul al XVIII-lea s-a născut și perpetuat apoi o rasă de oameni care n-a mai avut ca hrană spirituală decât anticlericalismul, care a făcut din anticlericalism programul său unic, care a crezut că anticlericalismul ar fi suficient pentru a reforma guvernele, pentru a face societățile perfecte și pentru a le duce la fericire".

Autorul cunoscutului *Tratat despre toleranță*, Voltaire, și-a făcut un adevărat program de discreditare a Revelației creștine, considerând-o inacceptabilă din punct de vedere rațional, naivă sau lipsită de logică; în același timp, în mod paradoxal, „nu găsea nicio dificultate în a accepta realitatea satirilor, a faunilor, a minotaurului, a lui Zeus, Teseu, Hercule, ori a călătoriei lui Bachus în India" (I. Berlin).

Treptat s-a ajuns să se creadă că știința poate explica totul în termenii cauzalității naturale. Mai rămânea, oare, în acest context vreun loc pentru Dumnezeu în viața lumii? Dacă nu, atunci cum s-ar putea integra El în schema naturală a lucrurilor?, se întreabă C. Brown. În secolele XVII-XVIII, la aceste

întrebări s-a răspuns diferit și contradictoriu. De pildă, Descartes a inversat întreaga manieră de abordare a lui Toma d'Aquino. În vreme ce teologul a folosit lumea pentru a demonstra existența lui Dumnezeu, filosoful l-a folosit pe Dumnezeu pentru a dovedi existența lumii. Această inversare n-a fost doar o simplă schimbare de metode, ci chiar simptomul marii schimbări în gândirea europeană, în urma căreia Dumnezeu a fost împins tot mai mult spre periferie și, uneori, chiar dincolo de ea.

Desigur, iluminismul și secularizarea – ca efect principal – sunt specifice în mod preponderent societății occidentale. Totuși, dincolo de simple explicații de ordin istoric, inclusiv în spațiul nostru creștin ortodox se resimt tot mai multe fenomene legate de secularismul modern: corupție, dezastre ecologice izvorâte dintr-o mare iresponsabilitate față de creația lui Dumnezeu, prostituție, pornografie, copii și bătrâni maltratați și abandonați, flagelul avorturilor, invazia unor mișcări pseudo-religioase dintre cele mai bizare etc.

Tocmai aceste aspecte îl determină pe Sanctitatea Sa, Bartolomeu I, Patriarhul ecumenic, să afirme cu amărăciune că, „în Europa răsăriteană, creștinii văd prăbușindu-se culturile pe care credința lor le inspirase mai mult sau mai puțin, o întreagă artă de a trăi împreună pe care o distrug cu brutalitate banul, individualismul, un hedonism adeseori grosier".

IV.5. Sincretism, ocultism şi secularizare

Referindu-se la spațiul britanic, sociologul G. Davie vorbește despre ceea ce el numește *believing without belonging*, subliniind în acest fel nivelul ridicat de credință în rândul englezilor, în comparație cu diminuarea apartenenței la o Biserică anume. Deși în societatea occidentală se observă o înflorire a diferite forme de religiozitate și sincretisme religioase, totuși se simte slăbirea structurilor instituționale religioase sau bisericești. Sociologii explică acest fapt prin aceea că asistăm, în prezent, și vom asista și în continuare, la o individualizare și subiectivizare a sentimentului religios, conform unei reguli tot mai dominante, și anume *do it yourself* („experimentează tu însuți"). „Piața" religioasă sau „psihopiața", cum a mai fost numită, începe să se conducă după regulile binecunoscute ale economiei de piață, după legile cererii și ofertei. În ceea ce privește cererea, descoperim o autonomie completă a „actorilor care-și meșteresc credințele și experiențele", iar la nivelul ofertei este vorba de o dezvoltare a numeroase „întreprinderi mici în domeniul mântuirii", precum și a unei „piețe concurențiale" (J.-P. Willaime).

Antinomia dintre religie și Modernitate s-a accentuat atât datorită atitudinii unor sociologi față de religie, cât și a celei a unor teologi sau instituții ale Bisericii față de Modernitate. Referindu-ne la prima categorie, sunt de amintit moștenirea schemelor evoluționiste în genul lui A. Comte și

tendința părinților sociologiei franceze de a inventa noi forme de religie pe care credeau că le pot adapta la Modernitate. Henri de Saint-Simon, A. Comte și E. Durkheim au conceput cu toții, la nivele diferite, o religie laică a umanității, destinată să se substituie religiei creștine tradiționale.

Un alt factor important în procesul secularizării, în sensul că a alimentat o serie de teorii ale secularizării, deschizând cale liberă pentru apariția a tot felul de sincretisme, noi religiozități sau pseudo-religiozități, l-a reprezentat mediul creștin protestant. „Programul" de demitologizare a Noului Testament susținut de R. Bultmann (1884-1976), reflecțiile lui Dietrich Bonhoeffer (1906-1945) despre creștinismul nereligios, analizele lui H. Cox despre *Cetatea seculară* (1965), valorizarea teologică a secularizării de către Fr. Gogarten și alți teologi, teologiile despre „moartea lui Dumnezeu", sunt mărturii ale „noii percepții" a unor teologi față de Dumnezeu și față de „lumea modernă", pe care o considerau din ce în ce mai eliberată de spațiul religios.

În noul context creat, societatea modernă reprezintă un labirint religios în care unii își găsesc refugiul în alte forme de religie ori idei filosofice, alții nu mai manifestă interes față de nicio religie. Un exemplu concludent ne-a fost oferit de către J.A. Vercaamen, arhiepiscopul vechi-catolic de Utrecht, într-o conferință susținută de curând la Facultatea de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae" din Iași: în Olanda, de pildă, trăiesc 800.000 de musulmani, 200.000 de hinduși și 170.000 de budiști, toți aceștia fiind olandezi care au părăsit creștinismul. Pe de altă parte, mai mult de jumătate din populația Olandei, care se ridică la 15.000.000, nu mai aparține nici unei Biserici sau vreunei forme de asociație religioasă.

Răspândirea a tot felul de noi „oferte" religioase sau pseudo-religioase, dintre care unele cu un caracter ocultist, ca și a ateismului, nu înseamnă decât efectul de bumerang al încercărilor promotorilor iluminismului de a discredita valorile creștinismului. L-am descoperit pe Dumnezeu, dar ne reîntoarcem spre aștri și destin, am descoperit libertatea dăruită de Dumnezeu, dar căutăm din nou predeterminarea atât de vehiculată de astrologie și horoscoape. Desigur, astrologia, cea mai elocventă expresie a ocultismului, s-a bucurat totdeauna de o anumită popularitate, mai ales în rândul celor bogați, fie ei regi, prinți, papi etc., în special de la Renaștere încoace. Credința într-un destin prestabilit sub influența aștrilor asupra nou-născuților, în funcție de data, ziua, luna nașterii etc., a fost o lovitură grea asupra creștinismului, în pofida opoziției acestuia, mai ales în ultimele secole ale Imperiului roman. Creștinismul s-a plasat totdeauna pe o poziție de adversitate față de astrologie: „Suntem deasupra destinului"; „Soarele și Luna sunt aștri făcuți pentru noi!" (Tațian). În pofida acestei teologii a libertății umane, creștinismul n-a reușit, totuși, niciodată să elimine credința în astrologie în spațiul creștin. Dar în trecut, aceasta n-a reușit niciodată să se bucure de proporțiile și prestigiul de care se bucură în zilele noastre.

Pornind de la o investigație bazată pe date adunate de Institutul Francez de Opinie Publică, E. Morin interpretează atracția tinerilor de astăzi pentru astrologie și ocultism ca izvorând din criza culturală contemporană. El afirmă că aceasta, în cultura tinerilor, „este o parte dintr-o gnoză ce implică o concepție revoluționară despre noua epocă, a Vărsătorului" (*New Age*, n.n.). Interesant este că preocuparea față de

astrologie și ocultism, în general, nu e prezentă în mediul rural, sau la categoriile sociale inferioare, ci în marile centre urbane și în rândul intelectualilor.

Toate grupările oculte de astăzi își manifestă insatisfacția față de Biserică. Se poate vorbi chiar de o anumită revoltă împotriva oricărei instituții religioase tradiționale, susține M. Eliade, cu deosebire în Occident. Această revoltă nu presupune critica teologică sau filosofică a dogmelor și învățăturii specifice, ci mai degrabă o dezaprobare aproape mecanică și în afara oricăror temeiuri serioase.

IV.6. Secularism şi ocultism

După cum se știe, Revoluția franceză (1789) a reprezentat, fără nicio îndoială, apogeul perioadei iluministe. Iluminismul, într-o manieră mai mult sau mai puțin sinceră, și-a propus eradicarea ocultismului și practicilor sale. Se pare că astăzi, însă, avem parte din nou de o revenire în forță a ocultismului, cu un conținut cu mult mai bogat. Noul ocultism îi găsește pe mulți dintre semenii noștri într-o situație în care nu au altceva de făcut, decât să-și manifeste dezamăgirea atât față de ei înșiși cât și față de societatea secularizată în care sunt obligați să trăiască. Oferta secularistă provine din așteptările unora privind o anume schimbare de „paradigmă", a instaurării unui nou „mod de gândire" (cf. *New Age*). De altfel, sunt multe mijloace mass-media care încearcă să inoculeze această idee a disponibilității lumii în care trăim spre această nouă deschidere, aducând în prim plan diverse exemple în acest sens: post-modernismul și mișcările harismatice, *New-Age*-ul și apetitul multora pentru ocultism.

Dintotdeauna, credința în progresul științific a încercat să se substituie religiei. Gânditori pozitiviști, printre care sociologul francez A. Compte, dar și reprezentanți de mai târziu ai marxismului, s-au străduit să înlocuiască cinstirea sau cultul lui Dumnezeu cu un anume cult al umanului sau umanității, să-l plaseze pe om, ca „esență supremă", în locul lui

Dumnezeu. În acest sens, s-au străduit și au reușit să instituie și să organizeze chiar ritualuri și sărbători pseudo-religioase proprii. Decizia pozitivistă a fost agreată nu doar de către Lenin, ci chiar de către „Perestroika gorbaciovistă". Cei doi socoteau, în mod subiectiv, că omul este „măsura tuturor lucrurilor", iar „mântuirea" trebuie înțeleasă în sensul că paradisul trebuie realizat exclusiv aici, pe pământ, fără absolut nicio raportare la Dumnezeu.

Cel puțin în anumite regiuni ale lumii, asemenea oferte secularizate de „mântuire" nu mai provoacă interes, nu mai au niciun fel de suport în opțiunea oamenilor, a oamenilor credincioși. Defăimarea lui Dumnezeu din timpul Revoluției Franceze a fost urmată, între timp, nu doar de discreditarea ideologiilor seculare, ci și de *discreditarea rațiunii*, ridicată odinioară la rangul de divinitate supremă. Tot mai mult, credința în progresul și tehnica modernă face loc concepțiilor și orientărilor privind o anume inadaptabilitate rezervată și difuză față de modernism, culminând cu propaganda unui eventual *post-modernism*, care ar avea ca merit înlocuirea totală a evului mediu actual.

În lumea în care trăim, tot mai mulți tineri își doresc și acced spre modernitate, dar nu de puține ori își regăsesc refugiul în ocultism. Analizând acest proces în cultura tinerilor americani, sociologul Peter L. Berger definea astfel cele mai semnificative două forme de exprimare ale acesteia: a) spiritul antitehnologic al mișcării ecologice și alternative; b) revigorarea ezoterismului și ocultismului. În opinia sa, în ultima vreme, ocultismul prezintă forme variate și derutante, de la astrologie până la satanism, de la reactualizarea vechilor tehnici și metode de mantică chineză până la formele noi și agresive de mistică hindusă și budistă.

Toate aceste mișcări (de exemplu, *Zen*-ul japonez, *Meditația transcendentală*, *Poporul lui Iisus* etc.) presupun o anume „întoacere spre sine", spre interior, retragerea în propriul univers interior, „schimbarea sistemului" actual de valori prin schimbarea individului. Este vorba de un „psychoboom", care presupune, necondiționat, tehnici și forme de terapie în vederea modificării propriei conștiințe. Tehnicile revendicate de *New Age* se înscriu întocmai pe această linie și reprezintă cel mai concludent exemplu.

IV.7. Sincretism *versus* identitate religioasă

Astăzi, mai mult ca oricând, se manifestă o grijă deosebită față de supraviețuirea omenirii, într-o lume tot mai agitată, sub toate aspectele. În acest context, orice religie sau manifestare religioasă, orice ideologie ar trebui să răspundă la această întrebare fundamentală privind credibilitatea lor: Ce s-ar putea face și ce ar trebui făcut, realmente, pentru a fi pace, pentru a putea fi aplanate conflictele atât de frecvente astăzi în lume? Din nefericire, nu de puține ori și nu în puține locuri, multe secte, mișcări, confesiuni sau chiar religii se exprimă și manifestă chiar invers.

Sunt arhicunoscute, de pildă, conflictele din ultima vreme din lumea islamică legate de apariția unor caricaturi ale profetului Mahomed în mass-media. Sunt fapte care conduc sau pot conduce la războaie religioase, la ură și intoleranță, așa cum s-a întâmplat de multe ori în decursul istoriei.

În viziunea unora, pentru a putea fi evitate asemenea situații, soluția care s-ar impune – deloc fericită, de altfel – ar fi crearea unei mari religii universale unitare, a unui fel de „templu universal", a unei forme de sinteză a religiilor, a unui sincretism care să anuleze identitățile religioase prezente. Pe această linie au mers, de exemplu, unii istorici ai culturii, ca Arnold Toynbee, filosofi ai religiilor, ca S. Radhakrishnan, sau

psihologi, ca C.G. Jung, care, nici mai mult nici mai puțin, au cerut creștinismului să renunțe la pretenția sa de religie absolută, pentru a-și demonstra în acest fel disponibilitatea sa pentru promovarea păcii.

Tot la fel de bine, apetitul pentru noile „oferte" religioase sau pseudo-religioase trebuie privit în contextul unor *fenomene de distrofiere a societății*, care nu mai reușește să satisfacă anumite necesități existențiale ale omului. Orientările unilaterale în plan valoric ale noii societăți industriale și informaționale, cum ar fi, de pildă, progresul tehnic, dezvoltarea, producția, succesul, imaginea, consumul etc., funcționează aproape ca *un surogat religios secularist*. Pe de altă parte, valorile moral-spirituale trec tot mai mult într-un plan secundar în relația cu progresul tehnic.

Asistăm, realmente, la un triumf total al tehnicii asupra spiritului, o relație în care omul se transformă într-un sclav umil și anonim al mașinii. Anumite părți ale societății nu vor sau nu mai pot să țină pasul cu această realitate. Acesta a fost și motivul care a declanșat revoltele studențești din anii '68-'70 din America și Europa.

Într-o astfel de situație, „oferta" unor noi mișcări religioase reprezintă o ușurare: imaginea „alb-negru" despre lume pe care o propun multe grupări religioase, corelată cu o ierarhie dură, care reglementează și domină cursul vieții până în cele mai mici amănunte, nu este altceva decât o descătușare interioară.

Nu trebuie să fii mare sociolog pentru a putea observa marea derută care există în societatea de astăzi privind problemele educației și comportamentului în general. Schimbările în planul valorilor, faptul că de foarte multe ori ceea ce este

anormal devine și este perceput ca normal, și invers, ca și toate celelalte diferențieri survenite în urma acestora, sunt consecința unei evidente *crize în plan educațional*.

Renunțarea la o educație „autoritară" în favoarea uneia „antiautoritare" a condus inevitabil la o dezorientare a multor părinți. Astfel, s-a răspuns deseori printr-o educație motivată situativ. Drept urmare, oamenii devin receptivi la modele - firește, nu întotdeauna pozitive, care le oferă o definiție simplificată și un propriu sistem comunitar față de bine și rău, un „surogat comunitar" și o autoritate parțial totalitară.

IV.8. De la „moartea lui Dumnezeu" spre societatea post-europeană

Susținând ideea că omul are puterea de a se determina pe sine și de la sine însuși, adică de a se împlini prin propriile forțe, în afara lui Dumnezeu, filosoful Kant a deschis, în fapt, calea unui optimism pe cât de iluzoriu, pe atât de păgubos, ale cărui consecințe grave se vor resimți mai ales în timpul revoluțiilor sângeroase care au marcat istoria modernă a omenirii. Este și motivul pentru care, de altfel, Marx îl considera pe Kant teoreticianul german al revoluției franceze.

Filosoful german L-a redus pe Dumnezeu la ipoteza de simplu „ideal transcendental", un ideal despre care afirma că „nu este decât un principiu regulativ al naturii"; fenomenul religios era, pentru Kant, doar un temei de natură rațională, acordându-i o simplă funcție morală și negând astfel posibilitatea întâlnirii omului cu Dumnezeu în experiențele concrete ale vieții, în comuniunea iubirii de la persoană la persoană. Cultura în care se va exprima „rațiunea autonomă", atât de vehiculată în filosofia kantiană, va sfârși prin a ucide iubirea din suflete, devenind de foarte multe ori izvor al răului și nefericirii din lume.

Un alt filosof german, Nietzsche, face chiar un pas mai departe. El vorbește despre „moartea lui Dumnezeu", anunțând totodată Europei distrugerea temeliei înseși pe care ea și-a clădit conștiința propriei identități în planul civilizației,

ca și al culturii. El afirmă, cu detașare, că „Dumnezeu a murit! Dumnezeu rămâne mort!" și, în consecință, bisericile vor deveni „criptele și monumentele funerare ale lui Dumnezeu". În acest fel, el încearcă să proclame triumful nihilismului în fața unei realități care n-ar mai fi orientată spre Dumnezeu, un triumf în sine al empirismului în dauna lui Dumnezeu.

Mai ciudat este că inclusiv anumiți teologi apuseni au început să speculeze pe pretinsa temă a „morții lui Dumnezeu". S-a lansat chiar un concept, și anume „teologia morții lui Dumnezeu". Mircea Eliade afirmă că această formulă teologică și filosofică nu este altceva decât „ultima treaptă a desacralizării", ea derivând din „dezastrele" provocate de reducționism, în special de către maeștrii reducționismului: K. Marx, Nietzsche și Freud. „A gândi ca un istoricist, ca un freudian sau ca un marxist", spune Eliade, „înseamnă a renunța la vocația primordială a omului. Prin urmare, a dispărea ca om".

Asemenea filosofii și ideologii nu și-au propus o simplă reformă a creștinismului, ci pur și simplu să distrugă concepția religioasă despre viață. Secolul al XVIII-lea, de pildă, poate fi considerat martorul înlocuirii ideii de *Creștinătate* cu ideea de *Europă*. Pentru Voltaire, istoria devine interesantă, adică europeană, începând cu secolul al XV-lea, când a căzut Constantinopolul, ultima emblemă a Imperiului creștinătății. P. Chaunu afirmă că în jurul anului 1750 ideea de *Creștinătate*, la care făcea referire cu atâta patos inclusiv Ștefan cel Mare, devenise mai mult un arhaism în gândirea filosofică. De atunci, sensul acestei noțiuni fundamentale a fost modificat, încetând să mai fie echivalent cu Europa.

S-a sugerat că adevărata schimbare de după Revoluția franceză (1789) a fost determinată de faptul că Dumnezeu n-a

mai fost considerat Binele Suprem public, ci a fost înlocuit mai întâi cu națiunea, iar apoi, după 1848, cu proletariatul sau cu revoluția mondială. În societatea modernă de consum, locul lui Dumnezeu a fost luat de ban și de stomac (Fr. W. Bracht). Or, o societate în care această mișcare s-a încheiat aproape definitiv nu poate fi calificată decât ca o societate post-europeană. Papa Benedict al XVI-lea afirmă că, în acest sens, societățile occidentale actuale îi par a fi, în mare parte, post-europene. Pluralitatea valorilor, legitimă și europeană, se exaltă într-un pluralism din care se exclude tot mai mult consolidarea morală a dreptului și orice elaborare publică a sacrului, a respectului față de Dumnezeu ca valoare a comunității. O societate aflată într-o atare situație, în opinia Papei, nu poate fi și rămâne o societate de drept. Ea se va deschide, mai devreme sau mai târziu, spre tiranie când va fi destul de obosită de anarhie.

IV.9. „Omul modern" împotriva „omului creştin"

Nu trebuie să fii neapărat un pesimist sau un sceptic irecuperabil pentru a constata un lucru evident în lumea de astăzi: o criză crescândă în relaţia dintre credinţa creştină şi gândirea europeană modernă. Analizând acest fenomen, I.P.S. Damaskinos, Mitropolitul Elveţiei, socoteşte că este vorba, indiscutabil, de o criză structurală a continuităţii civilizaţiei europene şi de o punere sub semnul întrebării a însăşi identităţii spirituale a Europei. Spiritul moştenirii greceşti şi romane, separat de credinţa creştină, pierde din actualitatea şi plenitudinea raportului său cu societatea şi, în noile împrejurări, devine, într-un anume fel, un element teoretic neutru.

Încă de timpuriu, în special în cultură, spiritul nou european a distrus orizontul şi modalităţile de gândire de odinioară şi a creat o mulţime de opere şi stiluri cărora le sunt suficiente criteriile estetice, iar nu cele etice, şi care încearcă să-şi găsească sensul în ele însele. Arta făcută să-L preamărească pe Dumnezeu şi creaţia Sa – spune cardinalul Cristoph von Schönborn – nu a înflorit nicăieri mai variat decât în Europa şi nicăieri ca aici arta nu s-a îndepărtat mai mult de Dumnezeu şi nu s-a exprimat mai defăimător la adresa Lui, prin năzuinţa de a-şi fi sieşi suficientă.

Pe de altă parte, gândirea și ideologia europeană s-au desprins de antropologia creștină și au impus tot mai mult imaginea „omului modern", a „omului autonom" ca un substitut al „omului creștin", vizând autonomia atât față de Dumnezeu, cât și față de Biserică. Dacă antropologia creștină promova comuniunea permanentă a omului cu Dumnezeu, antropologia filosofică, în schimb, încearcă să-L excludă pe Dumnezeu din viața omului și a societății.

În Europa de astăzi, profilul moral-spiritual de odinioară nu mai este atât de important, ci rangul social, starea financiară a cuiva. Așa se și explică goana permanentă după un standard cât mai înalt de bunăstare materială și după confort, realizările exclusive în planul vieții imediate, de aici și de acum, preocuparea obsesivă pentru frumusețea trupească, groaza de îmbătrânire etc. Într-o societate exclusiv de consum, omul trăiește în afara oricăror preocupări spirituale.

În limbajul modern, a fi moral, pentru multă lume, din păcate, echivalează cu a fi „obtuz", iar a exprima o atitudine morală înseamnă a-i inhiba pe oameni atunci când aceștia doresc „să acționeze așa cum simt nevoia"; îndemnurile la menținerea moralității publice sunt percepute ca niște modalități de a cenzura, de a constrânge, de a anihila libertatea celuilalt.

„Omul modern" nu mai simte nevoia să se roage, nu-și mai raportează propria viață la eternitate, fiind prizonierul momentului; nu-l mai preocupă viața liturgică și sacramentală a Bisericii, pentru că nu mai simte nevoia de sfințenie. Nu mai acceptă să țină seama de voia lui Dumnezeu și de legile naturale impuse de Acesta, motivând că el însuși este propriul său model și legiuitor. Acest așa-numit „om nou", atât de diferit de ceea ce s-a înțeles multă vreme prin „omul creștin" sau

„european", trăiește *ca și când* Dumnezeu n-ar exista ori devine adeptul unei religiozități sau pseudo-religiozități difuze, în centrul căreia se află el însuși, ca un Dumnezeu.

Și totuși, tot mai mulți sociologi constată că linia pe care se mișcă societatea contemporană secularizată, prin ignorarea lui Dumnezeu și a valorilor creștine, este una greșită și periculoasă. Problemele sociale și morale sunt tot mai numeroase, chiar dacă incidența specifică a acestora poate fi diferită de la o societate la alta. Creșterea criminalității, vandalismului, nevrozelor și a altor tulburări psihice, a divorțurilor, conflictelor dintre generații, dintre părinți și copii, consumul excesiv de droguri și alcool, izolarea oamenilor și incapacitatea lor de comunicare, singurătatea și suicidul sunt doar câteva dintre argumentele ce pot fi aduse în acest sens.

În societatea tot mai secularizată în care trăim nu s-a înțeles, de fapt, că omul este o ființă naturală, dar cu o vocație supranaturală. Atunci când este separat de Dumnezeu și redus la propriile sale forțe naturale, omul devine pur și simplu sclavul nevoilor și plăcerilor materiale. Lipsit de Dumnezeu, nimic nu-l mai poate proteja împotriva haosului. Umanismul și cultul său nu pot conduce, așa cum s-ar crede, la o mai mare afirmare a omului, ci la o negare a lui, pentru că, așa cum sublinia Berdiaev, „omul fără Dumnezeu încetează a mai fi om".

IV.10. De ce a rămas lumea islamică în urmă?

Faptul că astăzi, la început de mileniu III, între lumea islamică și cea occidentală și creștină apar diferențe majore este unul evident. Se vede limpede, fără a avea nevoie de mari cunoștințe de specialitate, cum cele două lumi se disting din mai multe puncte de vedere: cultural, economic, social, religios etc.

Întrebarea cea mai frecvent pusă în mediul analiștilor spațiului islamic este următoarea: cum se explică faptul că o cultură precum cea islamică, secole de-a rândul superioară celei apusene, a ajuns în urma acesteia? Desigur, este o întrebare care a mai fost și va mai fi pusă, dar, bineînțeles, totdeauna fără pretenția vreunui „monopol al europenității" asupra a tot ceea ce înseamnă modernitate, ci din simplul motiv că, astăzi mai mult ca oricând, este nevoie de un dialog intercultural și interreligios între cele două lumi: cea european-creștină și cea islamică.

Începând cu anii '60, lumea arabă a fost depășită economic de foarte multe alte țări și regiuni de dezvoltare, cu excepția Africii subsahariene. Nu puțini sunt chiar înșiși arabii care, la începutul secolului XXI, subliniază rămânerea în urmă a lumii musulmane în planul dezvoltării globale. Conform „Arab Human Development Report" (ONU, 2002), prezentat de oameni de știință și politicieni arabi, în ciuda unor mari progrese în domeniile educației și sănătății, grupa celor 22 de state arabe se

plasează undeva la sfârșitul statisticii, chiar în urma unor state africane. Între altele, raportul amintește încălcarea unor drepturi cetățenești, libertăți economice, deficiențe în domeniile învățământului și cercetării, prezența scăzută a femeilor în funcțiile publice și în producție, ținând seama de faptul că 50% dintre acestea sunt analfabete. Dincolo de marile rezerve de petrol, bugetul tuturor arabilor laolaltă în anul 1999 (530 miliarde de dolari) n-a fost mai mare decât acela al unei singure țări europene precum Spania. Dacă în anii '60 PIB-ul din țările arabe se afla la nivelul aceluia din alte țări în curs de dezvoltare, lucrurile s-au schimbat mult în ultima vreme, mai ales în relația cu alte țări din estul și sud-estul Asiei. Iată câteva date oferite de Banca Mondială în anul 2002: pe de o parte, Egipt (1490$), Siria (940$), Maroc (1180$), Iran (1680$), Pakistan (440$), iar pe de altă parte, Coreea de Sud (8910$), Malaezia (3380$), Singapore (24740$), Hong Kong (25920$). Un contrast similar rezultă și din procentele privind mortalitatea infantilă la mia de copii nou născuți (Egipt – 42, Siria – 24, Maroc – 47, Irak - 93, Iran – 33, Pakistan – 83; Coreea de Sud – 8, Malaezia – 8, Singapore – 3, Hong Kong – 3).

Fără să conteste în vreun fel istoria valorilor civilizației islamice de ieri și de astăzi, mulți cercetători și analiști din interiorul și din afara spațiului islamic încearcă să găsească o explicație privind modul în care se exprimă astăzi islamul în lume, privind atitudinea multor musulmani față de valorile Europei occidentale, față de Modernitate în general.

Islamologul B. Lewis, profesor la Univ. din Princeton (SUA), consideră că, din nefericire, mulți musulmani trăiesc un sentiment de complex față de Occident, un complex „comod și emoțional", alimentat de pretinse teorii conspiraționiste

dintre cele mai diferite. Într-o lucrare foarte sugestiv intitulată, *Ce a mers strâmb?*, autorul încearcă să pătrundă în mentalul unei lumi complexe, în care critica abundă, iar autocritica lipsește cu desăvârșire. Musulmanul antioccidental se întreabă mereu: „Cine ne-a făcut nouă aceasta?", dar niciodată sau de foarte puține ori: „Unde am greșit?" sau: „Cum putem îndrepta lucrurile?".

Profesorul H. Küng (Universitatea din Tübingen, Germania), într-o lucrare recent apărută, consacrată religiei și lumii musulmane, consideră că „rămânerea în urmă a islamului" în competiția cu Modernitatea occidentală nu trebuie explicată superficial doar prin prisma factorilor militari, economici și politici, ci și din perspectiva orizontului spiritual-intelectual, exprimat prin filosofie, teologie, drept și mistică; năzuința după victorii militare, bunăstare economică și libertate politică este însoțită de năzuința după cunoaștere, știință, înțelegere; noile idei și inovații se pot impune doar într-un mediu care promovează și stimulează „curiozitatea" intelectuală.

Multă vreme, musulmanii au considerat, în mod greșit, că decăderea islamului în perioada Evului Mediu târziu ar fi fost doar consecința unor „forțe exterioare", a cruciadelor, invaziei mongolilor, colonialismului. În fapt, toate acestea au fost dublate de un conservatorism și o rezervă necumpănită față de promovarea științei și tehnicii în mediul islamic. Acolo unde „gânditorii nu pot respira spiritual", subliniază H. Küng, nu vor putea apare și nu se vor putea dezvolta noi idei, inovații științifice, descoperiri tehnice și inițiative sociale.

Un musulman din Siria, specialist în Științele politice (Univ. Göttingen), Bassam Tibi, pune un diagnostic mai interesant culturii islamice: „în realitate, ultimul mare gânditor în

islam [...] a fost Ibn Khaldun. Până la contactul cu Modernitatea, indiferent că e vorba de cadrul militar sau colonial, turcii au fost preocupați exclusiv de cuceririle militare. Vreme de cinci secole n-a existat niciun gânditor de marcă în islam".

După 11 septembrie 2001, un scriitor și filolog din Tunis, Abdelwahab Meddeb, într-o lucrare intitulată *Boala islamului* (2002), încearcă și el o radiografiere a lumii din care provine, mai ales sub impactul tragicelor evenimente care tocmai avuseseră loc în America. Autorul afirmă că, odinioară, Biserica Romano-Catolică a suferit de „boala intoleranței", iar astăzi islamul suferă de „boala integrismului", o boală corelată cu resentimentul față de Occident.

IV.11. Efectele islamului ideologizat

S-a vorbit mult despre fundamentalismul extremist prezent în lumea musulmană, exprimat, de multe ori, din nefericire, în acțiuni care contravin criteriilor și normelor unei civilizații moderne. Cu câțiva ani în urmă am asistat la tragicele evenimente din SUA, când mii de oameni au căzut victime ale unor acțiuni teroriste, având ca autori tineri instruiți pentru a ucide, provenind din lumea islamică.

Pornind de la aceste fapte, între multe altele ce s-au constituit de-a lungul timpului în subiecte incitante ale atâtor întruniri politice, pagini de ziare sau emisiuni televizate, analiști politici, istorici, sociologi, teologi etc. și-au pus și își pun în continuare întrebarea fundamentală legată de multele explicații care se pot da acestui fenomen; dincolo de diferitele speculații care s-au făcut, sunt mulți cei care se întreabă dacă manifestările agresive și teroriste de proveniență islamică n-ar fi cumva o formă, între altele, de expresie a islamului. Nuanțând puțin această mare dilemă, întrebarea poate fi formulată și altfel: este lumea islamică o lume extremistă în ansamblul ei, sunt musulmanii prin ei înșiși și credința lor religioasă niște „fanatici" sau sunt realmente „fanatizați" în împrejurări deosebite și de factori cointeresați în acest proces?

Dincolo de interpretările conjuncturale, de o natură sau alta, islamul, în accepțiunea sa pură și detașată de anumite

contexte istorice imprevizibile, nu s-a dorit decât o „religie a păcii". De altfel, verbul *aslama* de la *islam* (islamul, religia) este un verb care înseamnă și ar trebui să însemne și astăzi, dincolo de realitatea voită sau nevoită, „a fi pătruns de pace, de pacea lui Dumnezeu". Conform *Coranului* (sura 2, 208), „O, voi cei care credeți! Pătrundeți toți în pace", un musulman ar trebui să fie „adeptul păcii".

A. Hottinger, într-un volum colectiv, intitulat *Islamul în Europa. Între politica mondială și cotidian* (2006), apărut în limba germană, susține că musulmanii nu sunt neapărat „fanatici", ci au fost și sunt determinați să devină fanatici, sunt „fanatizați" prin ceea ce el numește „ideologizarea religiei" islamice. Îndrumătorii teroriștilor își fundamentează acțiunile pe un „islam" pe care îl prezintă ca singura cale spre eliberarea politică a lumii musulmane. Astfel, ei le promit musulmanilor putere, succes, prestigiu și măreție doar dacă urmează foarte exact principiile „islamului". Întrebați cum ar defini acest „islam", ideologii musulmani nu se folosesc de *Coran*, ci mai mult de *sharia*. Aceasta este legea islamică divină, elaborată în sec. IX-XI de către mari teologi și specialiști musulmani în drept, pe temeiul *Coranului* și unor tradiții privind afirmații și acțiuni ale profetului Mahomed în diferite împrejurări, dar și pe diferite izvoare juridice ale *shariei*, socotite „fundamente ale religiei" (*Usul al-Din*). În opinia acestor ideologi, *sharia* ar trebui doar strict aplicată, pentru ca musulmanii să aibă parte de mântuire și pentru a-și recăpăta împlinirea în plan social și politic.

În principal, ideologizarea religiei islamice, cu efecte dintre cele mai distructive, de la fanatizare până la revolte și terorism, se bucură de tot mai mare succes în lumea islamică pe fondul insuccesele și nevoii de succes a musulmanilor, în

competiția cu lumea industrializată și supertehnicizată din țările europene, din America, din Japonia și din alte țări ale Extremului Orient.

Înainte de răspândirea islamului ideologizat în spațiul țărilor arabe și în alte multe state islamice din apropiere, ideologia cea mai curentă a reprezentat-o naționalismul. Și promotorii acestuia le-au promis musulmanilor mult visatul succes politic, social, economic și cultural. În spațiul arab, ideologii acestuia au suferit o grea înfrângere în urma războiului de șase zile din 1967, pentru că promisiunile făcute nu au putut fi îndeplinite. În locul acestei ideologii a apărut „ideologia minorității și opoziției", formulată încă de atunci de către grupări cum ar fi cea a Fraților Musulmani (Egipt) și cea a adepților lui Mawdoodi (Pakistan). Această nouă ideologie a folosit inițial noțiuni și principii islamice, preluate în primul rând din *sharia* și exploatate în principal în scopuri politice. Să nu uităm că Saddam Husein, de pildă, nu era un musulman practicant, dar era un ideolog al islamului, făcând mereu apel la semnificația religioasă a „războiului sfânt" (*jihad*).

Este greu de presupus câtă vreme și cu ce vigoare asemenea ideologii vor continua să radicalizeze lumea islamică. Cert este că fundamentalismul împins până la forme extreme, cum ar fi terorismul, n-a exprimat, nu exprimă și nu va exprima niciodată voia lui Dumnezeu, indiferent cum se cheamă acesta, ci este produsul egoismului uman, al neînțelegerii adevăratei semnificații a religiei și mesajului lui Dumnezeu către oameni. Din perspectiva nici unei religii, omul nu se poate mântui prin „război religios", prin constrângere, confruntare, și cu atât mai puțin prin violență. Orice fundamentalism sau extremism, fie el religios, cultural sau de altă natură, se ancorează mai mereu

în limitele autoimpuse de subiectivismul uman. Cei ce practică fundamentalismul și extremismul apelează la un singur temei care izvorăște, de fapt, dintr-o conștiință „sectară", o conștiință care exclude unilateral întregul. S-a dovedit, însă, faptul că, întotdeauna, ca să cunoaștem partea trebuie să cunoaștem întregul, iar pentru a cunoaște întregul trebuie să cunoaștem partea.

În același timp, fundamentalismul este antivaloric. Fie el islamic sau de alt tip, el contestă, în mod evident, valoarea, care ține de cele mai multe ori de civilizația creatoare de valori. Pe de altă parte, Dumnezeu este, pretutindeni, un Dumnezeu civilizator tocmai pentru că este un Dumnezeu al valorilor, ne iubește și ne conferă valoare prin iubire. De fapt, nu există religii fundamentaliste în ele însele, ci adepți ai acestora care manipulează, promovează și cultivă fundamentalismul, extremismul sau terorismul.

IV.12. După Modernism... ce?

De multă vreme, lumea în care trăim este socotită o expresie a Modernității care se resimte în plan social, individual, mental, comportamental etc. Pe de altă parte, sunt tot mai mulți cei care vorbesc despre o profundă criză a Modernității, ba chiar despre sfârșitul ei, încercând să previzioneze soluții, căi și alternative pentru ieșirea din această situație. Această temă se constituie în continuare într-o temă predilectă a multor dezbateri în cadrul unor seminarii, simpozioane sau conferințe. În fond, este vorba despre felul în care se configurează viitorul lumii pe multiple planuri pe termen lung, este vorba despre consecințele pe care un asemenea proces le va avea atât în viața societății, cât și în cea personală. Dacă e să ne referim, de pildă, strict la consecințe, este de remarcat în primul rând faptul că acestea se vor repercusiona în perspectivă în mod diferit în plan social, politic, cultural sau religios. Tocmai de aceea, opiniile și convingerile pe acest subiect sunt dintre cele mai variate.

S-a vehiculat, între altele, ideea că o soluție pentru ieșirea din starea de criză a Modernității ar putea fi Ultramodernismul. Și totuși, s-a răspuns, calea aleasă este improprie și greșită; din perspectiva evoluției istorice a lumii, s-a dovedit că o potențare și o „modernizare" a Modernității ar avea prea puțin sens. Iluminismul, cultul rațiunii în calitate de substitut al lui

Dumnezeu, n-a reușit, în timp, nici pe departe să preîntâmpine sau să elimine din istorie inimaginabilele crime împotriva umanității. Ultramoderniștii „iluminați" nu vor, totuși, să recunoască ruptura care s-a produs: aceasta a avut loc odată cu cele două războaie mondiale, holocaustul, gulagul și bomba atomică, odată cu căderea fascismului și nazismului, cu zdruncinarea colonialismului și comunismului. De asemenea, ei refuză să tragă vreun fel de concluzii din faptul că mereu anunțatul sfârșit a religiei și al „morții lui Dumnezeu" întârzie să se producă și din aceea că ignorarea larg răspândită a religiei în cadrul științelor și filosofiei sociale a fost o mare greșeală.

Intrând în polemică cu filosoful german Jürgen Habermas, un cunoscut reprezentant al Ultramodernismului, profesorul Hans Küng pune întrebări și caută răspunsuri dintre cele mai interesante legate de tema în discuție: se poate asana rațiunea pur și simplu prin ea însăși? Pot fi eliminate deficiențe fundamentale ale științei moderne și daune mari provocate de tehnologia modernă în unele privințe doar prin și mai multă știință, prin și mai multă tehnică? Științele naturii și tehnica, subliniază H. Küng, pot anihila o concepție moștenită despre lume, dar nu pot conduce în niciun caz experiențele noastre de până acum spre un nou ethos. Iar „discursul rațional", care presupune o societate comunicațională utopico-ideală, ar putea fi cu greu în stare să conducă la apariția unei noi etici.

Nici Postmodernismul nu poate fi socotit o cale de ieșire din starea de criză în care se regăsește omul modern. Pentru că, într-adevăr, „Postmodernismul" clamează sfârșitul Modernității, dar oferă ca alternativă doar o formă de „pluralism radical" sau relativism: adevărul, dreptatea, umanul devin monopolul pluralului, pe linia unui anonimat feroce și uneori

iresponsabil. În principiu, o asemenea „Postmodernitate" reflectă trăsături comune cu acelea ale Modernității târzii. Aceasta pentru că, de pildă, bunul plac, „ghiveciul", amestecul constituit din toate și din fiecare, „anarhia" direcțiilor de gândire și stilurilor, principiul estetico-literar de tip „colaj", principiul metodologic „merge orice" sau cel moral „fă tot ceea ce-ți face plăcere", ca și multe altele, nu pot conduce la depășirea dilemelor Modernității. Din necesitatea unui consens care lipsește, în această situație bunul plac devine o virtute. Dar în acest fel, Modernitatea și contradicțiile ei nu sunt realmente depășite, ci doar repetate încă o dată, într-o formă inversă. Cel puțin în această privință, critica față de Modernitate îi vizează și pe moderniștii târzii camuflați în „postmoderniști". Profesorul de Teologie sistematică de la University of Chicago Divinity School, D. Tracy, afirmă inteligent pe această linie că „așa cum o unitate totalitară fără diversitate nu poate reprezenta calea spre un viitor mai bun, tot la fel nicio diversitate relativistă fără unitate".

Din punct de vedere religios, alternativele căutate și propuse nu pot schimba în prea mare măsură „profilul" omului religios. „Homo religiosus", cum l-a numit M. Eliade, rămâne religios în ființa sa prin creație. Toate prognozele unor sociologi și politologi privind dispariția religiei și a omului religios, așa cum afirmă A.M. Greeley, au fost și vor fi infirmate în continuare de realitate. În ciuda secularizării, o mare parte a lumii a rămas atașată de valorile religioase și de tradițiile Bisericii. Însă, la fel de adevărat este faptul că se simte tot mai pregnant o tendință spre individualizarea și pluralizarea religiei, corelată cu pluralismul social, cultural și estetic. Sociologul și teologul K. Gabriel, într-o lucrare intitulată *Creștinismul între tradiție și*

postmodernitate (1992), susține că „pentru prima dată în istoria modernă a religiilor, pluralismul ajunge până la nivelul individului și capătă o nouă calitate", continuând astfel: „integrate într-o formă socială a culturii de consum, tradițiile religioase devin accesibile în mod nemijlocit individului, își pierd fatalitatea și devin obiectul selecției sau alegerii individuale".

Desigur, dintr-o asemenea perspectivă postmodernistă privind individualizarea și pluralizarea religiei, pot și vor fi resimțite consecințe dintre cele mai imprevizibile. În principiu, credința creștină nu se contrapune năzuinței omului spre autoîmplinire și autodeterminare pe multiple planuri, dată fiind libertatea cu care a fost înzestrat de către Dumnezeu prin însuși actul creației. Cu toate acestea, individualizarea, inclusiv în plan religios, poate avea consecințe dintre cele mai nefericite: desolidarizare și izolare de semeni, de societate în general. Din perspectivă religioasă, sintagma devine una exclusivistă și inacceptabilă: religiozitate da, implicare în sânul societății nu!

Pluralizarea religiei sau religiilor, într-o societate postmodernă, va conduce mai devreme sau mai târziu la un sincretism „postmodernist" incontrolabil și anarhic, derulat într-un mediu ostil nu atât omului ca individ, cât comunității în general.

IV.13. Între islamizarea Europei şi europenizarea islamului

În istoria mai îndepărtată, Marea Mediterană a reprezentat graniţa dintre islam şi Europa. Astăzi, această graniţă nu mai există, întrucât musulmanii şi-au constituit propriile enclave în interiorul Europei şi continuă să le consolideze. Aşa cum subliniază primul mare cercetător al fenomenului migraţiei, prof. Myron Weiner, acest lucru ar putea conduce la o „criză globală"[1]. Iată câteva date concrete, de pildă, privind aspectul cantitativ al migraţiei islamice: în anul 1950, în Europa Occidentală trăiau aprox. 800 000 de musulmani. În anul 2000, existau 15 milioane, iar în 2006 numărul a ajuns la 20 de milioane. Analiştii estimează că, până în anul 2035, numărul acestora va atinge cota de aprox. 40 de milioane, dacă nu chiar mai mult, în eventualitatea în care în spaţiul mediteranean vor apare anumite momente de criză. Aşadar, „geografic", islamul, ca *Dar al-Islam* („casă a islamului"), se află deja în interiorul Europei, chiar dacă din punctul de vedere al mentalităţii nu sunt încă în Europa, fiindcă până acum integrarea lor a eşuat.

Întrebarea pe care şi-o pun, însă, cei mai mulţi specialişti este în ce fel de Europă ar trebui şi ar putea să se integreze. Analizând istoria de după 11 septembrie 2001, filosoful german

[1] Vezi *The Global Migration Crisis*, Harper Collins College Publishers, New York, 1995.

Jürgen Habermas vorbește despre „societatea postsecularã"[2]. Mulți europeni nu înțeleg acest lucru, mai precis, nu înțeleg nevoia omului modern de reîntoarcere spre sacru, spre religios, considerând religia ca pe o rămășiță istorică, fără relevanță. Ei confundă profanitatea unor valori cu secularismul istoric. E și motivul pentru care istoricul Michael Wolffsohn îi numește „analfabeți ai religiei"[3]. Văzând cum în anumite țări precum Olanda, bisericile se transformă la sfârșitul săptămânii într-un fel de „discoteci" sau „talciocuri", evident că musulmanii obișnuiți trăiesc un sentiment de rușine față de atitudinea europenilor privind propriile lor valori creștine și religioase. Ei își pun, în mod firesc, întrebarea cum oameni care nu au respect față de propria lor religie ar putea avea respect față de alte religii. De aici și multele dispute în lumea analiștilor care încearcă să previzioneze între o eventuală islamizare a Europei sau europenizare a islamului.

Intrând în această dezbatere, un mare analist musulman, dar trăitor în Occident, Bassam Tibi, susține că ar fi contraindicat ca Europa să-și propună asimilarea musulmanilor; în schimb, este adeptul unei integrări a acestora pornind de la respectarea unor valori civice generale, care sunt indispensabile unei lumi civilizate[4]. Prima și cea mai importantă dintre acestea este democrația care, în viziunea sa, nu este doar un sistem politic, ci și o cultură politică, un mod de viață. Musulmanii nu pot trăi într-o țară sau într-o lume respingând modul de viață al acesteia. Așa cum nu poți trăi în spațiul islamic fără a respecta identitatea și modul de viață al acestuia, tot la fel și în Europa: „Nu poți respinge ideea de Europa și, totuși, să vrei să trăiești în Europa. [...] Oamenilor

[2] Vezi *Glauben und Wissen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2001.
[3] *Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung*, 12 martie 2006, p. 15.
[4] Urs ALTERMATT, Mariano DELGADO, Guido VERGAUWEN (Eds.), *Der Islam in Europa. Zwischen Weltpolitik und Alltag*, Kohlhammer, 2006, p. 51 sq.

care resping democrația și, totuși, vor să trăiască în Europa, trebuie să li se arate ușa. Aceasta nu înseamnă intoleranță față de străini, ci politică a identității, valabilă pentru ambele părți"[5]. Pe de altă parte, același analist musulman recunoaște că problema drepturilor individuale ale omului aparține civilizației europene. În pofida oricărei apologetici (vezi, de pildă, Mohammed al Ghazali), spune Bassam Tibi, în islam nu există drepturile omului; există realmente un conflict între doctrina islamică și drepturile individuale ale musulmanului[6].

Neintegrarea musulmanilor în societatea europeană se datorează, în viziunea lui Bassam Tibi, atât europenilor, cât și musulmanilor. Cel puțin 80% din musulmanii care trăiesc în Europa preferă o atitudine de autoconservare și respingere a valorilor europene. De aceea, autorul amintit readuce în discuție două scenarii vehiculate în lumea analiștilor privind viitorul Europei secolului XXI și mileniului III în general. Potrivit primului scenariu, asumat de cunoscutul autor al cărții *Sfârșitul istoriei*, Fr. Fukuyama, Europa ar putea deveni un „front de luptă al islamului", situație în care soluția pașnică pentru rezolvarea conflictului ar fi integrarea musulmanilor care trăiesc în Europa în societatea occidentală. Un al doilea scenariu, cu mult mai pesimist, elaborat de B. Lewis, pe baza unor studii demografice, presupune că, spre sfârșitul sec. XXI, Europa ar putea deveni un teritoriu islamic. Datele de la care se pornește în această analiză sunt diminuarea sporului demografic al populației europene și creșterea continuă a diasporei musulmane.

Pornind de la cele două scenarii, dincolo de toate comentariile și speculațiile care pot fi făcute asupra lor, Bassam

[5] Der Islam in Europa..., p. 52.
[6] Cf. Bassam TIBI, *Im Schatten Allahs. Der Islam und die Menschenrechte*, Piper, München, 2003.

Tibi propune europenizarea islamului; o europenizare, însă, care să fie precedată de o amplă dezbatere interislamică care să-i angajeze, în principal, pe musulmanii fundamentaliști și pe cei moderați, adică mai deschiși spre nou, spre timpurile și locurile în care trăiesc. Cei dintâi susțin că nu există decât un singur islam, cel coranic, care transcende orice spațiu și timp, fiind valabil inclusiv pentru Europa. Ceilalți, însă, dimpotrivă, acceptă faptul că islamul este mai mult decât o scriere, fie ea și *Coranul*; este un sistem cultural care pe parcursul evoluției sale istorice și în cadrul răspândirii sale în spațiul din afara lumii arabe a cunoscut multe schimbări din punct de vedere cultural și religios. Datorită acestui fapt, islamul a căpătat în timp diferite forme. Din punct de vedere religios, e absolut cunoscută diviziunea între sunniți și șiiți, fiecare dintre cele două curente fiind subdivizate la rândul lor în diferite școli și secte. Din punct de vedere cultural, există mii de culturi locale în spațiul civilizației islamice, începând din Orientul Apropiat, Africa și Asia îndepărtată[7].

Islamul poate deveni compatibil cu valorile europene doar printr-o reinterpretare a mesajului său, prin înnoire și reforme, care trebuie explicate lumii musulmane cu o mai mare grijă. Fără aceste reforme religioase, care vizează în special legea islamică și războiul sfânt, spune Bassam Tibi[8], europenizarea islamului rămâne imposibilă. În acest context, musulmanii trebuie să deprindă noțiunile indispensabile civilizației europene, cum ar fi: democrația, laicitatea, pluralismul cultural și religios, societatea civilă și drepturile individuale ale omului.

[7] Cf. *Der Islam in Europa...*, pp. 61-62.
[8] *Der Islam in Europa...*, p. 63.

IV.14. Faţa neopăgână a Europei

Pentru tot mai multă lume, renaşterea religiilor precreştine în Europa a devenit un fapt evident. În ultimii treizeci de ani, dar mai ales începând din anii 1980, grupările păgâne s-au înmulţit şi şi-au făcut tot mai simţită prezenţa. Din Flandra până în Estonia şi din Sicilia până în Irlanda asistăm la o renaştere păgână. Librăriile sunt pline de cărţi consacrate vechilor religii ale popoarelor Europei. Aşa cum afirmă Chr. Gérard, în Marea Britanie, tot mai mulţi universitari se declară deschis a fi păgâni sau, mai degrabă neopăgâni. În Islanda, păgânismul este religia oficială din 1973. Revin în spaţiul spiritual european druizii, şamanii şi flaminii de odinioară. Faptul că la Vilnius s-a organizat primul Congres păgân mondial (WCER), la solstiţiul de vară din 1998, este o dovadă clară a unei tendinţe de „revrăjire" a lumii prin oferta neopăgânismului[1].

Păgânismul începe să devină încet încet un fenomen social. Popularizarea prin mass-media a sărbătorii *Halloween*, versiunea modernă a *Samain*-ului, Ziua Anului Nou celtic, nu-şi propune altceva decât să înlocuiască Sărbătoarea Tuturor Sfinţilor din calendarul creştin. În acelaşi context, ar fi de amintit încercările de recuperare, înainte de Crăciun, a sărbătorii păgâne a solstiţiului de iarnă, după revenirea la sărbătorile organizate cu

[1] Jean VERNETTE, *Secolul XXI va fi mistic sau nu va fi deloc*, trad. rom., Ed. Corint, Bucureşti, 2003, p. 149.

prilejul solstițiului de vară. Se resimte, de asemenea, un interes crescând față de religiile tribale contemporane, *șamanism*, pentru *voodoo*, pentru miturile legate de sărbătorile indienilor din America de Nord. Tot la fel, trebuie remarcată reapariția druidismului și adunărilor anuale ale șamanilor celți în parcul din Armorique, cu prilejul sărbătorii *Grosedd-Diggor* sau în timpul celor patru sărbători: *Samain*, *Imbolc*, *Beltan* și *Lug*.

Dincolo de acest plan al practicilor rituale și sacre, succesul astrologiei, jocurilor de noroc și ghicitului confirmă concepția, tipic păgână, că omul trăiește sub imperiul destinului. E vorba de un destin supus legii ciclice a eternei reîntoarceri, respingându-se astfel învățătura biblică despre istoria liniară a creației, orientată în permanență spre împlinirea ei ultimă și pentru totdeauna în împărăția lui Dumnezeu, la sfârșitul lumii. Așa cum subliniază J. Vernette, în Franța de astăzi, de pildă, există aproape tot atâția prezicători câți medici generaliști, în jur de 50.000. Aceste forme primare ale neliniștii religioase se constituie într-un hățiș anarhic, în care se reîntâlnesc deopotrivă practici depersonalizante, ca în sectele totalitare, raționalul, precum ezoterismul gnostic, și patologicul, precum cultul extratereștrilor; parașțiințificul, ca parapsihologia, și parareligiosul, ca spiritismul. Cu toate laolaltă reprezintă forme de manifestare pseudo-religioasă, care au ca suport mai degrabă credulitatea, decât credința. Ele sunt în deplină dezvoltare, conducând la înflorirea literaturii ezoterice, care, în Franța, evoluează de șase ori mai rapid decât restul publicațiilor, aducând anual pe piață în jur de un milion de volume[2].

Păgânii de astăzi consideră, de altfel, că păgânismul este chemat să devină religia secolului al XXI-lea, printr-o justă

[2] J. VERNETTE, *Secolul XXI...* p. 130.

repunere a sa în drepturi și legitimare pe măsură: „Dacă îi alungați pe zei sau îi uitați, ei vor țâșni cu violență din străfundurile apelor", scrie D.L. Miller[3]. „Păgânismul n-a murit niciodată", afirmă J. Markale, specialist în tradiția celtă, „întrucât, începând din momentul în care creștinismul învingător a crezut că-l elimină, a rămas ca un substrat, ca o gândire paralelă, întotdeauna gata să reapară din inconștient [...]. Europa este mai mult ca niciodată păgână, atunci când își caută rădăcinile, care nu sunt cele iudeo-creștine[4].

La nivel organizațional, neopăgânismul capătă un ton chiar mai agresiv. Societatea GRECE (Groupement de recherche et d'études pour la civilisation européene – Grupul de cercetări și studii pentru civilizația europeană) susține, nici mai mult nici mai puțin, că religia creștină nu ar fi o religie pe placul europenilor: „Noi credem că popoarele trebuie să se dezvolte după schemele de gândire pe care le-au alcătuit ele însele. Iudaismul este, cu siguranță, perfect pentru evrei, ca și islamul pentru arabi"; „Epoca Occidentului creștin n-a fost o epocă de măreție pentru că a fost creștină, ci, în primul rând, pentru că a fost occidentală"[5].

În fapt, tocmai în asemenea mesaje găsim explicația încercărilor subtile de revigorare a unei lumi de multă vreme apuse. De aici provine interesul acordat resuscitării vechilor religii normande, celtice și germanice, druidismului și odinismului. Grupări neopăgâne se constituie în Islanda, în Franța și în Statele Unite, având, uneori, legătură cu practicile religioase arhaice (magie, vrăjitorie, satanism), cu o pretinsă căutare a rădăcinilor

[3] D.L. Miller, *Le nouveau polytheisme*, Edition Imago, Paris, 1979, p. 50.
[4] Cf. Question De N° 34: Vivre *Le Paganisme* (Markale) *Janvier-Février*, 1980; J. Vernette, *Secolul XXI...*, pp. 132-133.
[5] Vezi Grece, *Dix ans de combat culturel. Pour une Renaissance*, Paris, 1977, p. 199.

naturale (comunități ecologice) și a interiorității (tehnici de meditație preluate din religiile orientale).

Alte forme de manifestare a neopăgânismului sunt mai ușor de reperat, pentru că s-au integrat foarte bine în noile culturi. E vorba de căutarea unei comuniuni cu Natura, asimilată lui Dumnezeu, precum reîntoarcerea la Pământul-Mamă, atât de prezentă în mesajul unor ecologiști; cultul explorării trupului și lărgirii conștiinței, care se regăsește în cadrul grupărilor de dezvoltare a Potențialului Uman; o formă de panteism cosmic, care-L anihilează pe Dumnezeu ca persoană, ca în tehnicile de meditație orientală; un sincretism, uneori sentimental, care contestă orice revelație istorică și încearcă să cultive și să justifice un relativism doctrinal, sub masca toleranței religioase, în genul: „toate religiile sunt la fel de bune"; un monism naturalist, ca un surogat pentru o religie devenită o problemă sentimentală și de experiență personală, pe linia lui J.J. Rousseau sau Goethe, pe care îl regăsim, într-o formă surescitantă, în mișcarea *hippy* și în inspirația comunitară etc.[6] În realitate, avem de-a face cu o întreagă și falsă mixtură, care poartă și va purta numele de *New* sau *Next Age*.

O altă formă a întoarcerii la păgânism o reprezintă noile mișcări gnostice, rozicrucienii, antroposofii, Graalul, Noua Acropolă, Atlantis, Metanoia etc., care cultivă deopotrivă o antropo-cosmo-teologie aproape asemănătoare. Toate acestea se hrănesc din aceeași sursă religioasă, Tradiția Paralelă, care a evoluat de-a lungul secolelor în paralel cu învățătura Universităților și în opoziție cu aceea a Bisericilor. Ele fac referire, adeseori, la maeștrii gândirii ezoterice de la începutul secolului al XIX-lea: A. Kardec, E. Lévi, H.P. Blavatsky.

[6] J. VERNETTE, *Secolul XXI...*, p. 131.

Prin urmare, neopăgânismul, alături de gnosticism, reprezintă una dintre marile provocări pentru creștinismul mileniului al III-lea, la fel cum au fost și la începutul mileniului I. Doar contextul socio-religios este nou. Este și motivul pentru care episcopul catolic Hippolyte Simon a scris o carte-răspuns la această provocare, apărută la cumpăna dintre mileniile II-III, intitulată *Către o Franță păgână?*. Marea dilemă a autorului, chiar dacă vizează în mod special spațiul creștin francez, este felul în care, în viitor, Europa creștină va înțelege să se plieze în fața unor asemenea provocări: „Dacă nu se schimbă nimic [...], vom ajunge – foarte curând – să ne trezim într-o societate obiectiv «păgână». Acest adjectiv nu trebuie înțeles într-un sens peiorativ: nu îi vorbesc de rău pe păgâni și nu îi disprețuiesc. Și eu fac parte din aceeași «rasă», fiindcă eu însumi m-am născut păgân. Spun doar că vine un moment în care trebuie să alegem [...] sau să acceptăm să ne recunoaștem creștini și atunci să ne manifestăm ca atare, prin acțiuni concrete [...], printr-o practică mai vizibilă, nu doar printr-o conduită morală cât de cât altruistă, fiindcă și păgânii, la rândul lor, slavă Domnului, sunt capabili de altruism; [...] sau să refuzăm să arătăm fie și cel mai mic semn social de apartenență la comunitatea creștină, și atunci trebuie să acceptăm concluzia: facem parte dintr-o altă constelație religioasă decât aceea a creștinismului."[7]

[7] Vezi *Vers une France païenne?*, Éditions Cana, Paris, 1999, p. 12.

IV.15. Tradiţia rabinică sub presiunea mişcărilor feministe

În tradiția iudaismului rabinic, femeia n-a jucat niciodată un rol prea important. Rabinii delimitau clar lumea bărbaților de cea a femeilor, inclusiv în plan religios, mergând pe linia societăților și tradițiilor conservatoare. Femeia a fost plasată într-un plan inferior bărbaților din punct de vedere social, juridic și religios.

Într-un anume fel, acest fapt este explicabil, dacă avem în vedere că iudaismul rabinic a apărut într-o societate patriarhală, fiind opera unor înțelepți care și-au imaginat-o ca o lume a bărbaților. Legislația rabinică însăși privește femeia doar în relația sa cu bărbatul, sub al cărui control se află, contribuind din plin doar la asigurarea confortului acestuia. În literatura rabinică, femeia apare ca o ființă dependentă. De pildă, într-un tribunal, femeile nu sunt acceptate în calitate de martori, fiind considerate ca făcând parte din aceeași categorie cu cea a sclavilor și copiilor. Femeile nu au acces la activitățile publice, dat fiind faptul că trebuie să se consacre exclusiv obligațiilor pe care le au față de familie.

IV.15.1. *Mishna pune femeia lângă surdo-muți, imbecili, sclavi*

Literatura rabinică, în întregul ei, subliniază deosebirea dintre femeie și bărbat. Femeile sunt privite ca fiind mai predispuse spre compasiune și nefericire decât bărbații, probabil

datorită rolului lor maternal, iar, pe de altă parte, sunt asociate cu tot ceea ce ține de seducție, ușurătate, destrăbălare și abandon sexual. Rabinii socoteau că femeile au patru trăsături principale: sunt avide, intrigante, invidioase și leneșe (*Genesis Rabbah* 45, 5). Prin urmare, sunt predispuse spre a fi seducătoare și frivole. Talmudul afirmă că există zece limite ale limbajului coborât în lume, dintre care nouă și le-au însușit femeile. Ignorând exemplele biblice despre femeile admirabile din vremea lor, adevărate modele din multe puncte de vedere, rabinii n-au încetat să diminueze, în general, abilitățile și calitățile acestora în exegezele biblice, comentariile și anecdotele lor personale. Beruria, soția înțeleptului Rabbi Meir, de pildă, este singura femeie pe care *Talmudul* o descrie ca învățând Legea iudaică, deși în tradițiile de mai târziu a fost prezentată ca o adulterină și o sinucigașă. Tot la fel, judecătoarea Deborah din Biblie este asemănată unei „viespi", iar profetesa Huldah unei „nevăstuici".

Discriminarea femeii reiese și din faptul că nu are parte de anumite drepturi și privilegii privind accesul la templul lui Dumnezeu. Într-un pasaj din *Mishna*, femeia este înscrisă în rândul celor care nu au acest acces, alături de surdo-muți, imbecili, copii, transsexuali, sclavi care nu au fost eliberați, paralitici sau orbi, bolnavi sau bătrâni, dar și cei care nu pot ajunge la Ierusalim pe propriile picioare. Din această perspectivă, este evident că femeia accede spre sfințenie pe o cu totul altă cale decât bărbații.

Importante în acest context sunt cele trei precepte rabinice referitoare la femei. Ele vizează aprinderea lumânărilor cu ocazia Sabatului; modelarea aluatului sub forma pâinii sabatice (*callah*); și nu în cele din urmă, respectarea *niddah*-ului,

respectiv cutumei privind menstruația femeilor, care interzice cu strictețe orice contact sexual al femeii în perioada ciclului și pe parcursul săptămânii ce urmează ciclului menstrual. Nerespectarea acestor precepte, conform literaturii rabinice, atrage pedeapsa veșnică asupra femeii, amintind de responsabilitatea Evei asupra morții lui Adam, ca și asupra morții întregii umanități. Referitor la menstruație, se afirmă că primul om (Adam) a reprezentat sângele și viața umanității, iar Eva a fost cauza morții sale; de aceea i s-a impus legea menstruației. Același lucru este valabil și pentru *callah* (aluatul): Adam a fost „aluatul" pur al lumii, în vreme ce Eva l-a distrus; este și motivul pentru care i-a fost încredințat preceptul *callah*-ului. Referitor la aprinderea lumânărilor de ziua Sabatului, se afirmă că lumina lumii a fost Adam, iar Eva a fost cauza morții lui; de aceea, femeii i-a revenit sarcina de a aprinde candelele în ziua de sâmbătă.

IV.15.2. *De ce n-au jucat femeile un rol semnificativ în spațiul public*

Pe de altă parte, însă, atitudinea conservatoare a iudaismului rabinic față de femei a intrat, în ultima vreme, în conflict cu mișcarea feministă, care vizează emanciparea femeii în societatea modernă. J. Hauptmann susține, pe această linie, ca fiind absolut necesară o reevaluare a instituțiilor și structurilor sociale, o reconsiderare a statutului femeii vizavi de iudaismul rabinic, ținând seama de schimbarea relațiilor interumane în lumea în care trăim.

M.Z. Rosaldo încearcă să explice de ce culturile de pretutindeni i-au privit pe bărbați ca fiind diferiți de femei, conferindu-le valori sociale și morale speciale. Ea sugerează că această dihotomie la nivelul aproape oricărei experiențe umane

trebuie înțeleasă ca un „fapt aproape universal al existenței umane: în majoritatea societăților tradiționale, o bună parte din viața unei femei adulte este consacrată nașterii și creșterii copiilor". Acest lucru a condus la o „diferențiere a structurii sociale și psihologiei oamenilor". E adevărat că femeile descoperă căi și mijloace de a-și pune în aplicare autoritatea și prestigiul, dar în general doar în spațiul familiei sau în cercurile de femei, în rest autoritatea bărbaților rămânând predominantă.

Mishna și *Talmudul* subliniază faptul că femeile n-au jucat un rol semnificativ în spațiul public. Și totuși, documente literare și arheologice din perioada îndelungată a iudaismului rabinic prezintă exemple de femei care s-au impus realmente în domeniul managerial, afacerilor financiare sau chiar în poziția de lideri religioși. În Noul Testament apar femei în cadrul unor grupări proeminente și independente în societate.

Bazându-se pe numeroase inscripții în greacă și latină, datând din sec. I î.Hr. - VI d.Hr., B. Brooten scoate în evidență faptul că femeile erau active în spațiul public al societății iudaice. Referindu-se la comunitățile locale din Italia până în Asia Mică, Egipt și Fenicia, în care femeile apar cu numele de „cap al sinagogii", „conducător", „mai marele", „mama sinagogii", „preoteasă", B. Brooten dorește să sublinieze, în pofida consensului rabinilor iudaici, că femeile au ocupat funcții de conducere în cadrul vechii sinagogi.

IV.16. Metamorfoza religiilor tribale

Începând cu sfârșitul secolului al XV-lea, istoria consemnează o largă expansiune a popoarelor europene și a creștinismului. În mod inevitabil, se produce întâlnirea acestora cu religiile și culturile populațiilor tribale de pe toate continentele. Cam în aceeași perioadă are loc și întâlnirea între culturile hindusă, budistă, islamică și culturile tribale din vecinătatea lor. Contactul dintre aceste culturi și religii a scos în evidență, în primul rând, slăbiciunea religiilor tribale indigene, conducând la apariția unor mișcări religioase noi, care presupun un amalgam religios și cultural de elemente dintre cele mai diferite, aparținând deopotrivă celor două părți. Un exemplu în această privință îl reprezintă acele mișcări apărute, în 1546, în Columbia, ca o reacție la venirea spaniolilor, și în actualul Zair, prin 1570, după ce misionarii portughezi au început să-și exercite influența asupra vechiului regat Kongo. Totuși, cele mai multe dintre aceste mișcări își leagă propria istorie de marile expansiuni coloniale și misionare de la sfârșitul secolului al XIX-lea, proliferându-se mai ales în secolul al XX-lea.

Dincolo de felul în care au fost numite, respectiv culte milenariste, mesianice sau culte de criză, mișcări profetice, indigeniste și revivaliste, cu toate laolaltă au un caracter sincretist. Cele mai multe dintre ele sunt întâlnite în Lumea a Treia, dar și în rândul indigenilor minoritari din „Lumea a Patra": în America de Nord (indienii și eschimoșii), în Australia (aborigenii), în

Noua Zeelandă (maorii), în Africa de Sud (negrii și metișii) și chiar în Europa de Nord și de Est (samii sau laponii în Scandinavia, ceremișii în Rusia).

Există mai multe caracteristici ale acestor mișcări sincretiste, între care: au un pronunțat caracter prozelitist, se răspândesc fără a ține seama de limbajul tribal sau de alte limitări, au un mesaj eshatologic, resping magia și susțin adorarea unei divinități supreme unice, detașându-se astfel de religiile tribale tradiționale. Având în vedere structura lor socială, aceste mișcări au la început un caracter rudimentar, fiind legate în principal de figura unui lider carismatic, de cineva socotit profet sau vindecător religios. Ulterior, se configurează o grupare religioasă extinsă, avându-și propria bază economică, cultul și modul său de viață. Fiind noi, aceste comunități religioase încep să activeze fără tradiții și instituții, iar conținutul lor religios și structura lor socială vor cunoaște modificări permanente.

Mărimea acestor mișcări variază de la câțiva membri până la câteva milioane de credincioși grupați într-o singură mișcare. Cea mai puternică proliferare, în ciuda faptului că statisticile existente sunt nesigure, a avut loc în Africa Neagră, la nivelul căreia se poate vorbi de în jur de zece mii de mișcări, grupând vreo zece milioane de persoane. Doar în Africa de Sud există între trei și patru mii de grupări distincte. Cele mai multe mișcări africane se consideră fiecare un fel de Biserică creștină. Câteva dintre ele, însă, se identifică cu iudaismul și religia Vechiului Testament. De asemenea, găsim mișcări înrudite cu islamul, situate mai ales în vestul Africii, începând cu acele culte ale posedării de către spirite, precum *bori*, până la marea și influenta comunitate a *murizilor* din Senegal.

Printre populațiile tribale din India, primele mișcări profetice, apărute sub influența hinduismului sau creștinismului, au deschis calea unor forme de acțiune mai laice sau mai politice, mai puțin în cadrul unor state relativ creștinizate din nord-est, unde sunt în proces de dezvoltare Biserici independente. În Filipine, există astăzi sute de mișcări, printre care *Iglesia di Cristo*, care pretinde că ar număra peste jumătate de milion de credincioși. Noile mișcări religioase sincretiste au proliferat și în Polinezia, dar mai ales în Melanezia. Unele au luat forma unei Biserici independente, cum ar fi *Christian Fellowship Church* din Insulele Solomon. Totuși, cele mai cunoscute în acest spațiu sunt așa-numitele „culte ale cargobotului". Se cheamă astfel întrucât credincioșii așteaptă mărfurile pe care le vor trimite strămoșii, cu ambarcațiunea sau cu avionul, ca să ridice populațiile autohtone la nivelul de dezvoltare pe care l-au cunoscut albii.

În America de Nord, cea mai cunoscută mișcare, având o istorie de aproape un secol, este religia *peyotl*, cunoscută și sub numele de *Native American Church*, având un număr de aproximativ o sută de mii de adepți din rândul indienilor americani. Ea folosește în cadrul ritualurilor planta peyotl, care are proprietăți halucinogene.

La indienii din America Latină, descoperim multe mișcări neoreligioase de tip milenarist încă din perioada colonială spaniolă. Mai recent, în 1961, o asemenea mișcare a fost fondată de profetesa Mama Chi, la populația *guayni* din Panama. De asemenea, în Peru, încă din secolul al XVI-lea, au apărut tot felul de mișcări milenariste, care prevesteau refacerea Imperiului incașilor. Cele mai multe mișcări, în America Latină, le găsim în comunitățile de negri de origine africană, în special cultele

afro-braziliene; acestea s-au răspândit, pe la sfârșitul secolului al XIX-lea, în orașele braziliene în rândul negrilor eliberați din sclavie, pătrunzând ulterior și în alte straturi ale societății. Astăzi, se estimează că în jur de o treime din populația Braziliei a aderat la asemenea curente neoreligioase, cum ar fi *candomblé*, *macumba* sau *umbanda*, care poartă amprenta unor elemente religioase și culturale africane și amerindiene. Cultele afro-braziliene asociază divinitățile africane cu sfinții catolicismului popular.

Analizând mesajul tuturor acestor mișcări, constatăm că adepții lor se află în căutarea permanentă a unui sens al existenței lor, a unei împliniri religios-morale, a unei demnități umane pe care structurile tribale din care fac parte, aflate în declin, nu le oferă. Multă vreme, acești oameni au fost ignorați sau chiar disprețuiți, fiind atacați de autoritățile civile și religioase, uneori pe bună dreptate, având în vedere tulburările pe care le provocau. Începând cu anii '60, însă, a început să se contureze o nouă atitudine față de ei și mișcările în care erau integrați. Astăzi, mai mult ca oricând, există voci care le recunosc contribuția *sui generis* la exprimarea indigenă a unei credințe universale, rolul lor în modernizarea și schimbarea socio-culturală a lumii, ținând seama de mutațiile sociale și psihologice pe care lumea contemporană le traversează. Nu în ultimul rând, foarte importantă rămâne năzuința lor după Același Dumnezeu, părinte al tuturor celor ce Îl cunosc sau așteaptă să Îl cunoască.

IV.17. Poate fi islamul o religie tolerantă?

Deși învață că, mai întâi, Dumnezeu a încheiat un legământ cu Moise și evreii, iar apoi cu Iisus și creștinii, musulmanii susțin, totuși, că cel din urmă și mai important legământ a fost făcut de Dumnezeu cu Mahomed și comunitatea musulmană. *Coranul* admite faptul că, înainte de apariția islamului, Dumnezeu S-a revelat prin profeți și trimiși evreilor și creștinilor, dar subliniază că revelația deplină a fost lăsată moștenire islamului. Celelalte religii posedă, în viziunea lor, o versiune imperfectă, coruptă și distorsionată. Datorită faptului că Mahomed a primit de la Dumnezeu revelația finală și completă, musulmanii cred că dețin un mesaj universal, având obligația de a chema întreaga umanitate la cinstirea unui singur și adevărat Dumnezeu.

Dincolo de recentele exemple negative ale talibanilor din Afganistan și a unor conflicte sporadice apărute între musulmanii și creștinii din Sudan, Nigeria, Pakistan și Indonezia, din punct de vedere teologic și istoric, islamul a dovedit o toleranță religioasă îndelungată. De altfel, *Coranul* subliniază clar că: „Nu e cu putință silirea la credință!" (2, 256); Dumnezeu a creat mai mulți oameni și mai multe popoare, dorind să scoată în evidență ideea diversității popoarelor lumii ca o idee împărtășită de Dumnezeu Însuși: „O, voi oameni! Noi v-am creat pe voi dintr-un bărbat și o muiere și v-am făcut pe voi popoare și triburi, pentru ca să vă cunoașteți" (49, 13). Asemenea evreilor și

creștinilor dinaintea lor, musulmanii consideră că au fost aleși de Dumnezeu pentru a forma o comunitate care să constituie un exemplu pentru celelalte popoare (2, 143) și să stabilească o ordine socială dreaptă (3, 110).

Fiind privite ca „popoare ale Scripturii", evreii și creștinii n-au fost obligați să se convertească la islam; ba mai mult, au fost socotiți „oameni protejați" (*dhimmi*), având dreptul să-și păstreze și să-și practice propria religie, să fie conduși de proprii lideri spirituali și să-și desfășoare viața în conformitate cu propriile legi și obiceiuri religioase. În schimbul protecției plăteau o taxă pe cap de locuitor (*jizya*). Totuși, acest ideal al islamului n-a fost urmat întotdeauna și în toate locurile, ci doar în anumite contexte dintre cele mai diferite.

Din păcate, în ultimii ani, s-a constatat o creștere a intoleranței religioase din partea unor guverne islamice, cum ar fi cele din Arabia Saudită, Afganistanul talibanilor, Iran și Sudan, dar și din partea unor organizații extremiste (vezi *Jihad*-ul islamic egiptean, *al Qaida* etc.), care manifestă o atitudine intolerantă nu doar față de nemusulmani, ci chiar față de musulmanii care nu acceptă versiunea „adevăratului islam". Situația a ieșit chiar de sub control în câteva țări în care musulmanii au intrat în conflict cu creștinii (Nigeria, Filipine, Indonezia), cu hinduși (India și Kashmir) și cu evreii (Israel). Aceste conflicte au fost declanșate uneori de comunitatea musulmană, iar alteori de către cea creștină. E foarte greu de evaluat în ce măsură asemenea litigii au avut motivații preponderent politice, economice sau religioase.

Pe de altă parte, nu trebuie ignorat faptul că, astăzi, și în lumea islamică se resimte o năzuință spre pluralism și modernitate, chiar dacă nu la nivelul altor spații geografice și

spirituale. Necesitatea de a redefini noțiuni tradiționale, precum cele de pluralism și toleranță, este postulată de faptul că în țări ca Egiptul, Libanul, Pakistanul, India, Nigeria, Malaezia și Indonezia, musulmanii sunt integrați în comunități multireligioase și cunosc realități demografice absolut noi. Niciodată în istorie, comparativ cu situația de astăzi, n-au existat mai multe comunități musulmane minoritare în lume, dar mai ales în America și în Europa. Existența atâtor comunități musulmane minoritare în plan global va trebui să conducă mai devreme sau mai târziu la redefinirea unor probleme atât de acute în societatea contemporană, precum pluralismul și toleranța.

Mergând pe această linie, musulmanii reformiști continuă să scoată în evidență faptul că diversitatea, pluralismul și toleranța fac parte integrantă din mesajul *Coranului*: „Iar ție [Muhammad], ți-am trimis Cartea cu Adevărul, întărind Scriptura de dinaintea ei și întrecând-o pe ea. Deci fă judecată între ei după ceea ce ți-a trimis Allah și nu urma poftele lor [...]. Dacă ar fi voit Allah, v-ar fi făcut o singură comunitate, dar El voiește să vă încerce în ceea ce v-a dat [...]" (5, 48). Un exemplu foarte concludent în acest sens îl reprezintă profetul Mahomed și comunitatea islamică din Medina. „Constituția" de la Medina a acceptat pe deplin coexistența musulmanilor, evreilor și creștinilor.

Chiar dacă sună oarecum paradoxal, în lumea de azi, pacea reprezintă corolarul celor trei mari religii monoteiste. Din punct de vedere istoric, în toate cele trei religii avraamice regăsim același salut, „Pace vouă": *shalom aleichem* în iudaism, *pax vobiscum* în creștinism, și *salaam alaikum* în islam. Totuși, salutul păcii apare cel mai frecvent între membrii aceleiași comunități de credință. Conducătorii religioși, începând cu Iosua

și regele David, până la Richard Inimă de Leu, Mahomed și Saladin, s-au angajat pentru a extinde sau apăra comunitățile sau imperiile lor. Confluența dintre religii și politică continuă să existe în perioada modernă, deși se manifestă diferit, așa cum observăm în Irlanda de Nord, Africa de Sud, America, Israel și Orientul Mijlociu.

Istoria creștinismului și islamului a purtat amprenta conflictului și, uneori, a coexistenței. Atunci când arabii musulmani au cucerit Bizanțul, anumite comunități și secte creștine i-au primit cu multă ospitalitate, pentru că erau considerați eretici de confrații lor creștini. Nu poate fi negat faptul că musulmanii cuceritori s-au dovedit cu mult mai toleranți decât creștinismul imperial, garantând libertatea religioasă creștinilor și evreilor din spațiul cucerit. Pe de altă parte, însă, această toleranță camufla, nu de puține ori, spiritul islamului reflectat în tendința imperiilor islamice dintotdeauna, și anume aceea de a încorpora elemente civilizatorii universale, începând cu Bizanțul și sasanizii persani, continuând cu practicile administrative și știința elenistică , arhitectura, arta, medicina și filosofia.

Cea mai concludentă perioadă de toleranță din întreaga istorie a relațiilor dintre musulmani și creștini a fost între 756-1000, fiind cunoscută sub numele de *convivencia* („a trăi împreună"). Ea s-a consumat în Spania, când creștini și evrei au ocupat poziții proeminente în jurul califului arab (secolul al X-lea), având rolul de translatori, ingineri, fizicieni, arhitecți. Arhiepiscopul de Sevilla nu făcea altceva decât să traducă *Biblia* în arabă pentru comunitatea creștină.

Rămânând în istoria mai îndepărtată a islamului, să reamintim că Imperiul Otoman și-a dorit să arate ca un exemplu pozitiv privind atitudinea față de minoritățile religioase din

partea majorității musulmane. În acest sens, otomanii au recunoscut, oficial, patru comunități religioase, numite *millet*-uri: musulmani, ortodocși-greci, armeni-gregorieni și evrei. Acceptând sistemul *millet*, islamul și-a asumat prima poziție, fiecare dintre celelalte *millet*-uri fiind plasate sub autoritatea necondiționată a propriilor conducători religioși și oferind posibilitatea tuturor de a se subordona propriilor legi religioase. Evident, prin aceasta, se confirmă disponibilitatea otomanilor spre pluralismul și toleranța religioasă, dincolo de profilul islamului, perceput mai degrabă ca o religie fundamentalistă și intolerantă.

IV.18. Falsa religie a muzicii rock

Încercând să deslușim tainele muzicii de la începuturile ei până astăzi, constatăm că pe parcursul istoriei culturii, mai întotdeauna, aceasta s-a intersectat cu religia și a rămas în legătură cu ea. Platon însuși îi privea pe zei, nici mai mult nici mai puțin, decât ca pe niște „subiecte ale artei muzicii". Prin aceasta, el conferea muzicii un caracter religios. În permanență, acest fapt a fost corelat cu năzuința după noi experiențe spirituale. Firește, aici este inclusă și muzica altor spații culturale, din afara celor socotite consacrate. Este vorba de năzuința culturilor după înțelesul și semnificația primordială a muzicii. P.M. Hamel, un bun cunoscător al fenomenului muzical și al istoriei lui, subliniază următorul lucru: „În toate culturile universale de odinioară, muzica s-a aflat în slujba ritualului, a serviciului divin, a stimulării conștiinței, pe scurt în slujba celei mai profunde experiențe umane a tuturor indivizilor. De aceea, și mai ales astăzi, e nevoie de o muzică care poate conduce și stimula conștiința omului spre o anume deprofanizare [...] și reintegrarea omului în aceeași comunitate. Culturile Extremului Orient posedă încă această cunoaștere a unei muzici primordiale, colective, care ignoră clasele sociale, pe care occidentalii o regăsesc în cadrul anumitor psihotehniciorientale."[1]

[1] Vezi „Musik als Träger spiritueller Erfahrung", în: I. RIEDEL (Ed.), Der unverbrauchte Gott. Neue Wege der Religiosität, Scherz Verlag, Bern, 1976, p. 108 sq..

Totuși, muzica predominantă astăzi, mai ales în rândul unor tineri, nu mai e muzica religioasă de odinioară, care era ascultată în cadrul tuturor ritualurilor de cult. Tot mai frecvent pot fi văzuți tineri pe stradă, în mijloacele de transport în comun sau chiar în școli, purtând în urechi fire care îi pun în legătură cu universul muzical, și nu numai, în care se regăsesc pe ei înșiși. Dörte Hartwich-Wiechell este de părere că, în acest fel, respectivul tânăr își exprimă protestul față de cultura adulților, aflându-și totodată un anume refugiu, în care poate savura propriile necesități religioase, sociale etc.[2] De altfel, conducătorul auto-intitulatei „Biserici Rock'n Roll" din California, Joel Agnew, afirma nu mai departe decât în 1980 că rock'n roll-ul ar fi fost dintotdeauna o *religie alternativă* la „toate celelalte mizerii".

Originile muzicii rock se află în afara Europei, fiind legate de religiozitatea africană, atunci când e vorba de rock-ul mai dur (*hardrock*), sau de hinduism, când avem de a face cu un rock mai melodios (*softrock*). Hardrock-ul de sorginte africană, de altfel cel mai popularizat, se caracterizează printr-o ritmicitate și dinamică a trupului necunoscute tradiției muzicale europene. Substanța acestei muzici, de o factură extatică, ne amintește de implorarea magică a zeilor. În timpul extazului are loc identificarea africanului cu divinitatea. În afara mișcărilor rituale din timpul dansului, tot de extaz țin strigătul și tropăitul picioarelor. De asemenea, acest extaz presupune consacrarea proprie zeilor, respectiv abandonul propriei persoane și deconectarea propriei raționi. „Semnalele acustice nu sunt receptate [...] cu ajutorul minții, ci cu ajutorul abdomenului, sau mai precis: cu ajutorul

[2] Vezi Pop-Musik. Analysen und Interpretationen, Volk., Köln, 1973, p. 36.

centrului inconștientului uman [...]. Sincopa nu provine dintr-o sursă conștientă, ci dintr-una magică"[3].

Iată aici o dovadă clară a legăturii directe dintre rock și rădăcinile sale religioase, mai precis pseudoreligioase, pentru că ritmul acela trepidant pe care îl impune trezește și stimulează în același timp conștiința magică a participanților[4]. Acest lucru este confirmat de ceea ce se întâmplă în cadrul concertelor rock. Acolo, o masă mare de tineri își bălăbănește brațele extatic, tropăie din picioare și izbucnește în strigăte pe măsură. Trăirea extatică comună uniformizează masa participanților într-o ordine aproape demonică. Un fost cântăreț de muzică rock, Bob Larson, vede, tocmai de aceea, în muzica rock „o religie deplină, având o liturghie schimonosită și răzgâiată", care este expresia unui atac eshatologic al lui Satan asupra tinerilor[5].

Nu este de mirare faptul că această muzică, adusă în America de sclavii negri din Africa, avea să devină un mijloc de propagare a satanismului în întreaga lume. Așa se face că religiozitatea magico-cultică africană, prin formații rock precum *Rolling Stones*, *Black Sabbath* etc., se face nu doar purtătoare și promovatoare a cultului satanist, ci și o mișcare contrapusă tuturor valorilor tradiționale, dar în special celor creștine.

Într-un interviu acordat în anul 1987, cântăreața de muzică rock Nina Hagen, într-un exces de paranoia, declara: „Eu sunt canalul lui Dumnezeu", comparând sistemul actual cu tot ceea ce poate fi mai vulgar pe această lume. Hârtia însăși nu suportă cuvintele folosite de cântăreață. „Lumea", spunea ea mai departe, „are nevoie de extaz. Acest lucru l-a

[3] Vezi Peter Michael HAMEL, *Durch Musik zum Selbst. Wie man Musik neu erleben und erfahren kann*, Scherz Verlag, Bern - München -Wien, 1976, p. 94 sq.
[4] Peter Michael HAMEL, *Durch Musik zum Selbst...*, p. 108.
[5] Vezi Bob LARSON, *The Day Music Died*, Creation House, Illinois, 1972, p. 21.

înțeles Însuși Iisus. Prin aceasta, mă simt foarte apropiată de El sufletește. Am fost și eu atunci acolo și îți pot spune că a fă-cut lucrurile cele mai zăpăcite. A fost o excursie absolut fan-tastică. Atunci când Nina Hagen face turul Europei, se întâm-plă același lucru. Acolo există fani, care stau în fiecare oraș în fața halei; ei sunt prietenii mei [...], pentru că mă iubesc"[6].

Dacă Nina Hagen se consideră „canalul lui Dumnezeu" și se așează pe același plan cu Iisus Hristos, dacă membrii for-mației *Beatles* credeau că sunt la fel de „geniali" ca Hristos, socotindu-se mai populari decât El, membrii formației *Rolling Stones* s-au perceput, în schimb, ca întruchipări a ceea ce este satanic. De pildă, pe discul de platină, intitulat „Their Satanic Majesties Request", sunt reprezentați ca vrăjitoare cu chip de bărbați. Tot la fel, Ozzy Osbourne este numit în cercul pri-etenilor săi „iubitul lui Lucifer". Având în vedere doar aceste câteva exemple ale scenei muzicii rock, constatăm faptul că multe așa-numite staruri au un limbaj și mesaj clar anticreș-tin, răspândite în toată lumea prin intermediul limbii engleze și tehnicilor mass-media aferente. Mai mult decât atât, mulți dintre cântăreți apelează la alcool și droguri, pentru a fi pe aceeași lungime de undă cu proprii fani, sau proprii fani cu ei. De fapt, și unii și alții nu sunt altceva decât victime ale pro-priilor iluzii. T. Kneif, de pildă, ne prezintă o impresionantă listă a victimelor, dintr-o parte sau alta, care au decedat la o vârstă tânără[7].

Din această perspectivă, e limpede că nu poți fi în același timp „fan" al unor asemenea „staruri" rock și creștin. Sună

---

[6] Vezi Die Zeit, nr. 20, 8 mai 1987, p. 57.

[7] Vezi Tibor KNEIF, Carl-Ludwig REICHERT, Rockmusik. Ein Handbuch zum kritis chen Verständnis, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg, 1982, p. 217 sq.

trist, dar cu totul real, și anume că adevărul în Hristos presupune o delimitare clară, în genul deloc exclusivist: încearcă să te apropii de Hristos! Lucrul acesta este cu atât mai important pentru pedagogia religioasă creștină, dacă ținem seama de ceea ce ne recomandă Sfântul Apostol Pavel: „Stați, deci, tari în libertatea cu care Hristos ne-a făcut liberi și nu vă prindeți iarăși în jugul robiei" (*Galateni* 5, 1).

IV.19. Nevoia de religie în lumea de azi

Dintotdeauna și peste tot, omul și-a exprimat o anume neliniște, indiferent de forma pe care a îmbrăcat-o: existențială, culturală, locală sau personală. De cele mai multe ori, remediul a fost și a rămas religia, prin credința, practicile și mijloacele proprii, menite să aducă alinare. De altfel, întreaga literatură sacră a marilor religii relatează, deseori, episoade de teamă și zbucium omenesc, prescriind totodată moduri în care asemenea suferințe și neliniști pot fi alinate. Întremarea sufletească a fost și este un element comun tuturor religiilor, dincolo de diversitatea problemelor cu care s-au confruntat sau se confruntă oamenii. Indiferent de alte preocupări prezente într-o religie sau alta, menirea comună tuturor religiilor rămâne cultivarea și întreținerea credinței într-un Dumnezeu, într-un Absolut și, prin aceasta, asigurarea unei liniști sufletești și a unui anume confort interior, mai important decât orice altceva în această viață.

Lucrul acesta e cu atât mai necesar în societatea contemporană. Trăim într-o lume tot mai pregnant pluralistă, atât în plan cultural, cât și religios. În Occident, acest fapt își are explicația, cel puțin parțial, în fenomenul migrației. Asemenea migrații au contribuit, de altfel, la formarea statelor nord-americane; tot la fel, însă, Marea Britanie, țările Europei continentale, precum și unele părți din America Centrală și de Sud au

fost atinse de acest fenomen. Efectul principal al migrațiilor a fost crearea unei noi diversități etnice și religioase între hotarele statelor-națiune. Chiar și în zone unde acest fenomen nu s-a produs, a avut loc un proces de difuziune religioasă; așa se explică faptul că în multe țări asiatice, de pildă, există minorități religioase creștine sau musulmane, iar în cadrul acestor minorități se pot distinge numeroase comunități și grupări, diferite între ele. Existența acestui pluralism religios e mai degrabă o regulă decât o excepție; acest lucru e valabil în cazul creștinismului, budismului și hinduismului. Atitudinea acestor confesiuni, mișcări, curente, comunități etc. poate fi de a se ignora, pur și simplu, una pe cealaltă, însă de cele mai multe ori ea este una de neîncredere, câteodată de rivalitate, competiție sau chiar ostilitate reciprocă abia mascată.

Într-un alt plan, societatea în care trăim ne oferă și alte surprize; de pildă, legislația vizează în principal relațiile sociale, în timp ce problemele morale strict personale tind să iasă de sub incidența legii. Într-o foarte mare măsură, legea a încetat să mai caute să impună oamenilor un anume comportament moral. Numeroase acte, dar în special cele cu caracter sexual, care odinioară cădeau sub incidența legii, au încetat să mai prezinte interes pentru autorități. Pe de altă parte, astăzi, părinții nu se mai ostenesc să le transmită copiilor atitudini și principii de viață bazate pe religie, care ar putea mai târziu în viață să-i ajute să se orienteze din punct de vedere moral. Dimpotrivă, religia este invocată tot mai puțin din perspectiva comportamentului moral. Atitudinile morale, mai ales în rândul tinerilor, sunt dictate mai degrabă spontan, în funcție de instincte, de percepția a ceea ce li se oferă exclusiv aici și acum. E vorba de un hedonism modernist, care nu are nimic în comun cu valorile religios-morale.

Odinioară, între altele, rostul religiei era acela de a întări conștiința identitară a credincioșilor și oamenilor în general. Din păcate, astăzi, lucrurile nu mai stau la fel. Deși credincioșii și comunitățile cărora aparțin caută în religie confirmare și sprijin pentru credința și convingerile pe care le au, statele-națiuni moderne nu se bazează pe legitimările religioase înscrise în constituțiile lor. Ba mai mult, majoritatea societăților din statele moderne împărtășesc concepții eminamente seculare. Multe din statele mai vechi au abrogat legile care acordau un loc privilegiat unei religii anume, în vreme ce multe alte state mai noi sunt fondate nu doar pe filosofii seculare, ci explicit atee[1].

Într-o lume tot mai secularizată, precum cea de azi, virtuțile care izvorau dintr-o credință vie și puternică nu se mai regăsesc. Sistemele de supraveghere electronică și bazele de date au înlocuit, în mare măsură, grija față de semeni și virtuțile adânc înrădăcinate, precum cinstea, omenia, hărnicia, bunăvoința, responsabilitatea etc. Firește, sistemele de supraveghere electronică sunt costisitoare, dar omul „ultra-modern" a ajuns la un asemenea nivel de dependență față de tehnică, încât e de presupus că este întotdeauna mai ușor să dezvolți tehnici noi decât să te întorci la educația morală și religioasă din trecut[2].

Una din problemele importante cu care se confruntă religia în societatea modernă este aceea că slujbele religioase, cultul în ansamblul său, sunt în mod necesar repetitive și trebuie să fie recurente pentru a întări și a reînnoi în credincioși iubirea față de Dumnezeu și pentru ca religia să-și poată îndeplini funcția de a le oferi oamenilor mângâiere și îmbărbătare. Or, în ziua de azi,

---

[1] Vezi Bryan WILSON, *Religia din perspectivă sociologică*, Ed. Trei, 2000, f.l., pp. 51-52.

[2] B. WILSON, *Religia din perspectivă sociologică*, p. 55.

când munca a devenit aproape o rutină, există o tendință accentuată, susținută și de industria de divertisment, ca oamenii să caute în timpul lor liber mai multă desfătare și noutate. Evident, este extrem de greu pentru industria de divertisment, de exemplu pentru televiziune, să fie un izvor nesecat de senzațional, de distracții și de noutăți – ceea ce și explică în parte promovarea de materiale care se adresează din ce în ce mai mult instinctelor biologice primare. În același timp, trebuie recunoscut faptul că religia, ca formă de mângâiere și comuniune a oamenilor și între oameni, se regăsește azi într-o competiție tot mai ingrată cu ofertele comerciale de „petrecere a timpului liber", care pretind că le oferă oamenilor materiale și experiențe noi[3].

Societatea contemporană secularizată funcționează fără a ține seama prea mult de instituțiile religioase sau orientările religioase ale oamenilor. Însuși faptul că religia este opțională, că există libertate religioasă, arată că religia nu influențează direct ordinea socială. Chiar și pentru țările în care există încă foarte mulți credincioși, se admite îndeobște că a avut loc, totuși, un proces de secularizare. În consecință, sistemul social funcționează fără o protecție și legitimare religioasă; o mare parte a populației caută doar ocazional sprijin în religie, iar unii nu apelează la ea niciodată.

Cu toate acestea, dincolo de ignorarea rolului și rostului religiei, se vede limpede că modul de funcționare a societății contemporane este foarte deficitar. Problemele din societatea modernă se amplifică tot mai mult și ne conving în mare măsură că lumea contemporană e mai mult decât vulnerabilă; la un moment dat, ea poate chiar sucomba[4].

[3] B. Wilson, *Religia din perspectivă sociologică*, p. 58, nota 16.
[4] B. Wilson, *Religia din perspectivă sociologică*, p. 59.

Consecințele negative ale conflictului existent în societatea contemporană între religie și secularism/raționalitate se fac deja simțite. Există semne, chiar dacă diferite, care se manifestă de la o societate la alta. În Marea Britanie, grevele și absenteismul, ca și manifestările de vandalism și huliganism, sunt fenomene larg răspândite. În America, se resimte o nepăsare față de categoriile sociale sărace sau dezavantajate, violența a devenit un fenomen obișnuit, extrem de răspândit, iar viața civică și publică au o înfățișare amorfă, impersonală. În alte țări se observă o indiferență totală față de mediul înconjurător și o lipsă de preocupare pentru protejarea resurselor naturale etc.

Din păcate, înseși resorturile care susțin religia, cultura umanistă și estetică a unui popor sunt tot mai mult sacrificate în numele eficienței și progresului, deși acest lucru va conduce, în cele din urmă, la o sărăcire extremă a vieții sociale sub toate aspectele ei. Dacă, într-o societate, omul nu mai știe aproape nimic despre Dumnezeu, despre virtuțile fundamentale care trebuie să-l caracterizeze, dacă oamenilor nu li se insuflă un sentiment de siguranță care să ajungă dinspre Dumnezeu spre societate, s-ar putea să vină ziua în care se va constata că, dintr-un motiv sau altul, sistemul nu mai funcționează, pentru că oamenilor le lipsește dispoziția fundamentală „de a se dărui" unul pentru celălalt, spre binele tuturor. Atunci, cu adevărat, va fi absolut necesară o reîntoarcere în trecut, spre valorile religios-morale aproape uitate, dar atât de actuale.

IV.20. Ideea de Dumnezeu într-o lume tot mai secularizată

Vreme de mai bine de patru milenii, ideea de Dumnezeu a suportat nenumărate adaptări de ordin semantic, funcțional etc., dar oricum ea a supraviețuit. Din păcate, în societatea secularizată în care trăim astăzi, tot mai multă lume consideră că ideea de Dumnezeu ține mai mult de trecut decât de prezent. Există multe argumente care, cel puțin aparent, merg pe această linie. În Europa Occidentală, de pildă, bisericile se golesc tot mai mult sau chiar își schimbă destinația; ateismul s-a transformat în multe părți dintr-o atitudine particulară și discretă într-una predominantă și vizibilă. Mulți dintre semenii noștri găsesc mai potrivită perspectiva unei vieți fără Dumnezeu, ba chiar percep absența Lui ca o ușurare. În această privință, s-a făcut și se face caz de o pretinsă libertate intelectuală, care ar oferi omului posibilitatea de a-și urmări cu curaj propriile idei, fără a se simți cenzurat sau patronat de o anume autoritate superioară, fie ea chiar și Dumnezeu. În acest sens, J.P. Sartre (1905-1980) afirmă că, și dacă ar exista Dumnezeu, tot ar fi nevoie să-L respingem, întrucât ideea de Dumnezeu intră în contradicție cu propria noastră libertate. Un alt existențialist ateu, care vedea în absența lui Dumnezeu adevărata eliberare, a fost Maurice Merleau-Ponty (1908-1961). Fără temei, el încearcă să argumenteze că, în loc să ne amplifice

sentimentul de „miracol", Dumnezeu îl neagă de fapt, în sensul că dacă Dumnezeu reprezintă perfecțiunea absolută, nouă nu ne mai rămâne nimic de făcut.

Entuziaști urmași ai lui Nietzsche s-au dovedit a fi, însă, și unii teologi radicali ai anilor '60, care au proclamat „moartea" lui Dumnezeu. În lucrarea sa, *Evanghelia ateismului creștin* (1966), Thomas J. Altizer sublinia faptul că „moartea lui Dumnezeu" reprezenta tăcerea dinaintea momentului în care Dumnezeu ar putea fi din nou înțeles. Tot ceea ce este vechi ar trebui să moară pentru ca teologia să poată renaște[1]. Deși era convins că religia este absolut necesară pentru omenire, teologul protestant Paul Tillich (1868-1965), în acord cu filosoful nihilist Nietzsche, afirma că ideea unui Dumnezeu personal ar putea fi interpretată ca fiind nocivă: „Conceptul de «Dumnezeu personal», care se amestecă în evenimente naturale, sau care este «o cauză independentă a evenimentelor naturale», face din Dumnezeu un obiect natural pe lângă altele, obiect între multe altele, o ființă între alte ființe, chiar dacă cea mai înaltă, dar totuși o ființă". Aceasta înseamnă, într-adevăr, nu doar distrugerea sistemului fizic, ci chiar mai mult, distrugerea oricărei idei semnificative despre Dumnezeu[2].

La rândul lor, teologii așa-zis mai „liberali" au încercat să promoveze o deschidere și un acord între credința autentică și apartenența la lumea intelectuală modernă. Manifestând o deschidere mai largă spre alte științe și domenii complementare, cum ar fi filosofia, psihologia, sociologia și alte religii, aceștia s-au înscris, în fapt, pe linia unor iluștri predecesori, cum ar fi, de pildă, Origen sau Clement Alexandrinul, care

[1] Vezi *The Gospel of Christian Atheism*, Collins, London, 1967, p. 136.
[2] Paul Tillich, *Theology and Culture*, Macmillan, New York, 1964, p. 129.

descoperiseră multe puncte comune între creștinism și platonism. Mult mai târziu, iezuitul Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) se va strădui, la rândul său, să găsească o cale de conciliere între credința în Dumnezeu și știința modernă. S-a străduit din toate puterile să scrie o teologie ținând seama și de disputele care au continuat până astăzi între adepții creaționismului și evoluționismului. Fiind paleontolog și preocupat în mod special de viața preistorică, de Chardin consideră că evoluția lumii poartă realmente amprenta lucrării unei forțe divine care propulsează universul dinspre materie spre spirit și spre persoană și, în cele din urmă, dincolo de persoană, spre Dumnezeu. Teologul și filosoful catolic a fost criticat, în principal, pentru că L-a identificat pe Dumnezeu prea mult cu lumea, așa încât sentimentul transcendenței Sale a dispărut aproape complet.

Spre deosebire de teologia „liberală", teologul iezuit K. Rahner a conceput o teologie absolut transcendentală, privindu-L pe Dumnezeu ca pe o taină supremă, iar pe Iisus Hristos ca pe o manifestare ultimă a ceea ce ar putea deveni umanitatea. Bernard Lonergan subliniază și el importanța transcendenței și a gândirii, în contrast cu experiența. Intelectul singur nu poate dobândi viziunea pe care o caută. Tot la fel, teologul elvețian Hans Urs von Balthasar crede că, în loc să-L căutăm pe Dumnezeu în logică și abstracțiuni, ar trebui să ne îndreptăm spre artă, spre icoane; accentul pus pe frumusețe în cadrul ritualului ne arată că Dumnezeu trebuie descoperit prin simțuri, ci nu doar cerebral.

Musulmanii și evreii au încercat și ei să identifice o idee despre Dumnezeu care să se potrivească prezentului. Un teolog pakistanez foarte influent, Abu al-Kalam Azad (mort în 1959), a încercat să descopere o cale spre un Dumnezeu care

să nu fie atât de transcendent, încât să pară a fi inexistent, dar nici atât de personal, încât să devină un idol. Acest teolog necreștin sublinia natura simbolică a discursului coranic, arătând echilibrul existent între descrierile metaforice, figurative și cele antropomorfe, pe de o parte, și avertismentul că Dumnezeu este incognoscibil și incomparabil, pe de altă parte. Așa se explică întoarcerea unora spre sufism, încercând să descifreze relația lui Dumnezeu cu lumea. Frithjof Schuon, un sufist elvețian, a revigorat doctrina „unității Ființei" (*Wahdat al-Wujud*), atribuită cu întârziere lui Ibn al-Arabi, care afirma că, întrucât Dumnezeu este *singura* realitate, nu există nimic în afară de El, iar lumea a fost creată de El.

În a doua jumătate a secolului al XX-lea, mulți filosofi atei au fost atrași de ideea de Dumnezeu. Martin Heidegger (1899-1976), de pildă, în lucrarea sa *Ființă și timp*, tradusă și în limba română, asimila Ființa supremă în aceeași manieră în care o făcea și P. Tillich. „Dumnezeul" său era o „Ființă" supremă, dar nu un Dumnezeu personal ca în creștinism: aceasta era distinctă de ființele individuale și cu totul separată de categoriile de gândire. În prelegerea sa inaugurală, *Ce este metafizica?*, susținută la Universitatea din Freiburg (Germania), Heidegger dezvolta o serie de idei cuprinse în operele lui Plotin, Eriugena etc. Dat fiind că „Ființa" este „Cu Totul Alta", ea nu este, de fapt, niciun obiect, nicio ființă anume. Totuși, ea face posibile toate celelalte existențe. Cei din Antichitate au crezut că din nimic nu iese nimic, însă Heidegger a îndrăznit să elimine această sintagmă: *ex nihilo omne qua ens fit* („toate câte există, există din nimic"). Într-un articol scris spre sfârșitul vieții, intitulat *Numai Dumnezeu ne poate salva*, Heidegger sugera că experiența absenței lui Dumnezeu în zilele noastre ne poate elibera de

preocuparea pentru *ființe*. Dar nu putem face nimic pentru a ne reîntâlni cu „Ființa" supremă, cu adevărata „Ființă", în prezent. Singurul lucru care ne rămâne de făcut, în opinia sa, este să sperăm într-o nouă venire a Sa, în viitor.

Este evident că lumea de ieri, de azi și de mâine are nevoie de Dumnezeu. Cum Îl percepe pe Dumnezeu, cum încearcă să intre cu El în dialog, e o altă problemă. Apropierea de Dumnezeu cunoaște exemple și situații dintre cele mai diferite. De pildă, Albert Einstein, în ciuda faimoaselor sale remarci despre Dumnezeu care nu joacă zaruri cu Universul, nu credea că teoria relativității ar trebui să afecteze concepția despre Dumnezeu. Aflat într-o vizită în Anglia (1921), după ce a fost întrebat de arhiepiscopul de Canterbury privind implicațiile teoriei sale pentru teologie, Einstein a răspuns: „Niciuna. Relativitatea este o chestiune pur științifică și n-are nicio legătură cu religia"[3].

Multă vreme, în Occident, Dumnezeu a fost definit ca Ființă Supremă, dar în prezent această noțiune a devenit nesatisfăcătoare. A devenit mai degrabă o noțiune uzuală în limbajul filosofilor, tributară unui raționalism demodat acum, așa încât „dovezile" tradiționale ale existenței sale nu mai funcționează. Dumnezeul „filosofilor", începând cu epoca Iluminismului, s-a îndepărtat atât de mult de umanitate, încât a devenit un fel de *Deus otiosus*, care nu mai are niciun fel de legătură cu propria noastră conștiință.

O alternativă posibilă în prezent ar putea fi Dumnezeul pe care Îl descoperim prin rugăciune, printr-o mai mare trăire și experiență interioară mistică, directă și personală. Există însă și multe neajunsuri. Evreii și musulmanii au manifestat o

[3] Vezi Philipp FRANK, *Einstein: His Life and Times*, New York, 1947, pp. 189-190.

anume reticență, mai ales după acel fiasco al lui Shabbetai Zevi și declinul sufismului târziu. Pe de altă parte, în Occident, mistica n-a reprezentat niciodată curentul religios principal. După anii '60, s-a manifestat un interes crescând față de mistică și misticism, mai ales pentru *yoga*, meditație și budism, fără a avea, însă, un impact deosebit asupra mentalului occidental obiectiv, empiric. Oricare credincios care vrea să acceadă spre Dumnezeu printr-un exercițiu mistic trebuie să facă eforturi spirituale deosebite. Într-un asemenea demers, nu e vorba de „satisfacții" rapide, *fast food* și relații instantanee. Dumnezeul celor care-L cunosc tainic și duhovnicește nu apare gata confecționat și preambalat.

IV.21. Cum a evoluat identitatea religioasă a Europei

E în afară de orice îndoială faptul că nicio altă religie, în afară de creștinism, nu poate avea pretenția că a marcat în profunzime conștiința europeană, că a exercitat o influență asemănătoare în Europa de-a lungul istoriei. Totuși, la drept vorbind, trebuie să recunoaștem că Europa n-a fost niciodată integral creștinată, fie și în sensul cel mai simbolic al termenului. De pildă, nu poate fi nici pe departe contestat faptul că mulți evrei și-au adus propria contribuție la devenirea intelectuală și culturală a continentului nostru. Mă gândesc la personalități de prim rang, cum ar fi Spinoza, Mendelssohn, Marx, Freud, Bergson, Buber etc.

Pe de altă parte, nu trebuie uitat că, în secolul al VIII-lea, arabii au invadat Spania, înaintarea lor ulterioară în Franța fiind oprită abia în 732, în apropiere de Poitiers. De acum înainte, influența arabă și islamică a fost foarte puternică în Spania până în 1492, când Ferdinand și Isabela au cucerit Granada, izgonindu-i din statele lor pe toți musulmanii, dar și pe toți evreii. De asemenea, nu trebuie uitat faptul că Spania nu a fost singurul centru al influenței arabe și islamice în Europa. Nu mai departe, Sicilia, prin capela Palatină din Palermo e și astăzi o mărturie concludentă a extraordinarei și armonioasei sinteze a artei și arhitecturii arabe, bizantine și normande, sinteză care a cunoscut apogeul în secolul al XII-lea.

Dispariția culturii islamice în sud-vestul Europei va fi, însă, compensată de expansiunea islamului și extinderea Imperiului Otoman în Balcani. Trebuie, totuși, admis că aportul turcesc la civilizația europeană a fost mai puțin pozitiv decât cel al arabilor din Spania și Sicilia, deși urmele persistente ale acestei influențe culturale și politice în statele balcanice și menținerea unei părți a Turciei pe malul european al Bosforului și Dardanelelor rămân evidente.

În general, Biserica unei țări, a unei tradiții culturale, trebuie să aibă capacitatea de a recunoaște în Biserica altei țări, a unei alte culturi, că esențială este aceeași credință pe care și una și alta o împărtășesc, aceleași Sfinte Taine pe care le săvârșesc, aceeași Evanghelie pe care o propovăduiesc. În al doilea rând, la fel de importantă este legitima diversitate în unitate, care presupune o vocație a adaptării la formele gândirii, la limbile și tradițiile altor culturi. Un exemplu trist, în acest context, îl reprezintă ceea ce s-a numit disputa „Riturilor chinezești", o istorie care a început cu iezuitul italian Matteo Ricci (1552-1610) și încercarea sa de a găsi o conciliere între creștinismul european și cultura chineză. Rezultatul a fost o controversă fără sfârșit legată de adaptarea la vestimentația și obiceiurile chinezești, de legitimitatea cultului adus strămoșilor și lui Confucius, de folosirea limbii chineze în liturghie, de alegerea cuvintelor și expresiilor chinezești pentru vocabularul creștin. Atitudinea iezuiților a stârnit bănuieli la Roma, fiind condamnată fără echivoc, în anul 1742, de către papa Benedict al XIV-lea.

De altfel, diferența dintre culturi s-a corelat, de multe ori, cu diferența dintre confesiuni sau religii. Ruptura dintre Orientul grec și Occidentul latin este legată, din punct de

vedere cronologic, de momentul 16 iulie 1054, când cardinalul Humbert, legat al papei, și suita sa au intrat în catedrala „Sfânta Sofia" din Constantinopol, depunând în fața altarului, în mod absolut teatral, bula de excomunicare împotriva patriarhului. Dincolo de acest gest, însă, trebuie evaluați factorii culturali și politici care au precedat schisma. „Cu mult înainte ca schisma să fie oficial declarată", spune PS Kallistos Ware, „Orientul și Occidentul se înstrăinaseră unul de altul". Dar nu doar această îndepărtare treptată a condus la evenimentele din 1054; de pildă, cumplita devastare a Constantinopolului, în 1204, în cursul celei de-a patra cruciade, a transformat anatemele reciproce din 1054 într-o realitate durabilă, determinându-i pe ortodocși să-și pună problema dacă nu cumva turcii musulmani i-ar trata mai bine decât frații creștini din Occidentul latin.

Reforma din secolul al XVI-lea a reprezentat a doua mare ruptură religioasă din istoria Europei, determinată de aceiași factori politici, culturali și teologici. Așa se explică faptul că Reforma coincide cu apariția naționalismului în Europa Occidentală, iar istoria Reformei în Anglia subliniază clar dificultatea de a separa teologicul de factorii culturali și politici asociați. Secolele XVI-XVII nu sunt altceva decât o imagine înspăimântătoare a unor persecuții religioase și războaie politico-confesionale; confruntarea până astăzi dintre naționaliștii catolici și loialiștii protestanți din Irlanda de Nord este o imagine concludentă a amintirilor necicatrizate ale trecutului.

După apariția statului modern, care nu cunoaște alt cult decât al său, efortul de subminare a rațiunii umaniste, descoperirea unei civilizații care ignoră categoric valorile

morale ale Evangheliei, revoluția tiparului, expansiunea capitalismului primitiv, comercial și financiar, vor grăbi disoluția acelei *Respublica Christiana*; „obsesiile majore ale Europei medievale, unitatea și armonia, și-au păstrat zadarnic formidabila influență asupra spiritelor; pentru cei care aveau ochi de văzut și o minte care să discearnă, era limpede că acestea nu mai erau decât sloganuri găunoase" (Elie Barnavie). În fapt, nu se dorea altceva decât eliberarea statului de religie; un întreg curent umanist, ca și majoritatea sectelor și aderenților la „stânga" protestantă, visau să elibereze religia de stat. Universalist și eclectic, umanistul este convins de existența unui fond de adevăr comun întregii umanități, dincolo de creștinism, prezent inclusiv în filosofiile precreștine și acreștine. Acest lucru este valabil și pentru raționalista „filosofie a lui Hristos" (*philosophia Christi*) a lui Erasmus din Rotterdam și pentru întreaga tradiție umanistă născută de aici, ca și pentru ermetismul religios, ezoteric și magic, începând cu Pico della Mirandola până la Giordano Bruno.

Descreștinarea Occidentului, constând în irezistibila expansiune a indiferenței religioase, a permis spiritului științific triumfător, ținând seama de mania sa de a clasifica totul, să bulverseze din temelii sensul existenței umane. Biserica secolului XXI are, însă, dimensiunile lumii, neidentificându-se doar cu cultura Europei sau cu Occidentul european. A afirmat-o, cu vreme în urmă, papa Pius al XII-lea, la împlinirea a o mie de ani de la victoria viitorului împărat Otto cel Mare asupra ungurilor: „Biserica Catolică nu se identifică sub nicio formă cu cultura occidentală", și cu atât mai puțin cu oricare altă cultură, dar este „dispusă să se alieze cu fiecare dintre ele". Mergând pe aceeași linie, într-un

mesaj radiofonic din 23 decembrie 1950, același papă, Pius al XII-lea, afirma că „Orientul și Occidentul nu reprezintă principii opuse, ci participă la o moștenire comună", pentru ca succesorul său de mai târziu, Ioan Paul al II-lea, să spună că „cele două forme ale tradiției Bisericii, occidentală și orientală [...], se integrează reciproc, ca doi plămâni ai aceluiași organism".

IV.22. Reîntoarcerea în Evul Mediu

Încă din perioada primară a Bisericii și până târziu în istoria creștinismului, în relația omului cu Dumnezeu, s-a scos mereu în evidență măreția și demnitatea omului, constând în faptul că se află deasupra întregii făpturi. Până la un moment dat, când anumiți oameni au început să creadă că s-ar putea exprima și comporta cu adevărat liber doar în condițiile în care s-ar detașa mai întâi de Biserică, iar apoi, de Dumnezeu. Căpătând, la început, aspectul unei reîntoarceri la păgânismul antic, în perioada Renașterii, această mișcare de ruptură s-a accentuat și s-a extins pe parcursul secolelor XVIII-XIX, pentru ca, după multe etape și vicisitudini, să cunoască formele cele mai virulente ale ateismului modern. E vorba de un pretins „umanism absolut", singurul veritabil, pentru care umanismul creștin nu are aproape nicio semnificație.

Într-o maximă care ne amintește foarte mult de legea celor trei stadii din pozitivismul lui Auguste Comte, filosoful german Ludwig Feuerbach scria: „Dumnezeu a fost primul meu gând, rațiunea, cel de-al doilea, iar omul, cel de-al treilea și ultimul". Esența omului, continuă el, este ființa supremă; dacă divinitatea naturii se află la baza tuturor religiilor, inclusiv a creștinismului, divinitatea omului este scopul final. Momentul în care „omul va înțelege că singurul

Dumnezeu al omului este chiar omul va reprezenta cotitura istoriei"[1]. De altfel, în lucrarea sa *Das Wesen des Christentums* („Esența creștinismului", 1841), Feuerbach nu încearcă altceva decât să descopere omului esența lui, pentru a-i reda credința în sine însuși. Dar, pentru a atinge acest scop, credea că ar fi necesar să-L elimine pe Dumnezeu din conștiința creștină.

Karl Marx a mers, într-o bună măsură, pe linia mentorului său, care a fost Feuerbach. Și în viziunea sa, „omul face religia, nu religia face omul", religia fiind „suspinul creaturii copleșite de nefericire, sufletul unei lumi fără inimă, după cum tot ea este spiritul unei epoci fără spirit. Este opiu pentru popor". La fel de înverșunat împotriva religiei, în general, și a creștinismului, în special, s-a arătat filosoful german nihilist Friedrich Nietzsche. Aversiunea sa față de Dumnezeu nu datează doar de la sfârșitul carierei sale. Ea s-a manifestat, încă de la început, ca un sentiment absolut spontan și instinctiv, după cum însuși filosoful mărturisește în lucrarea sa, *Ecce homo*: „Nu cunosc defel ateismul ca rezultat și mai degrabă ca un eveniment: el rezultă la mine din instinct"[2].

Între altele, Nietzsche și-a legat numele în special de mult discutatul concept despre „moartea lui Dumnezeu". E neîndoielnic faptul că, atunci când vorbește despre aceasta, filosoful își amintește de strigătul de groază ce simbolizează sfârșitul păgânismului antic: „Marele Pan a murit! Marele Pan a murit!". Sau, cel puțin, avea în minte cuvintele

[1] Vezi Ludwig FEUERBACH, *La Religion mort, immortalité, religion*, traduction de l'allemand avec autorisation de l'auteur Joseph Roy, J. Vrin, Paris, 1864, p. 112.
[2] Friedrich NIETZSCHE, *Ecce homo. Cum devii ceea ce ești*, trad. rom., Ed. Centaurus SRL, 1991, p. 17.

scriitorului Heinrich Heine, pe care-l admira foarte mult: „Nu auziți clopoțelul? În genunchi! Sfintele Taine sunt duse unui Dumnezeu care moare"[3]. Oricum, dincolo de situația acestor predecesori ai săi, sensul pe care Nietzsche îl dă expresiei „moartea lui Dumnezeu" este unul nou. Așa cum subliniază Henri de Lubac, în minunata sa lucrare *Drama umanismului ateu*, în gura lui Nietzsche, această expresie nu e doar o constatare, nu e nicio lamentație, niciun sarcasm, ci, în primul rând, o opțiune. „Cel care decide acum împotriva creștinismului este gustul nostru, și nu argumentul nostru", spune filosoful. E vorba de un act tot atât de brutal ca cel al unui „ucigaș", pentru că „moartea lui Dumnezeu [...] e vrută de el" realmente. Dacă Dumnezeu a murit, adaugă el, aceasta înseamnă că, într-adevăr, „noi L-am ucis", „noi toți suntem ucigașii Lui!"[4].

Convingerea lui Feuerbach și a lui Marx, ca și aceea a lui Compte și Nietzsche, era că va dispărea pentru totdeauna credința în Dumnezeu. Ateismul lor se credea și se voia definitiv, având, gândeau ei, asupra vechilor ateisme avantajul de a înlătura până și problema care făcuse ca Dumnezeu să Se nască în conștiință. Și totuși, așa cum se întâmplă de multe ori în istorie, după o lovitură, poate să apară replica, și anume o contralovitură. După „moartea lui Dumnezeu", arată filosoful rus Nicolai Berdiaev, a urmat ceea ce el numește „autodistrugerea umanismului ateu". Încercând un diagnostic mai exact decât cel al lui Nietzsche, Berdia-

[3] Cf. *Așa grăit-a Zarathustra*, trad. rom., București, 1994, p. 352; *Știința voioasă. Genealogia moralei. Amurgul idolilor*, trad. rom. Humanitas, București, 1994, p. 130 .

[4] Henri de LUBAC, *Drama umanismului ateu*, trad. rom., Humanitas, București, 2007, p. 46.

ev subliniază că „acolo unde nu mai există Dumnezeu, nu mai există niciom”[5].

Finalmente, umanismul ateu nu putea ajunge decât la un eșec, la faliment, spune Henri de Lubac. Omul nu este el însuși decât în relație cu Dumnezeu, decât dacă chipul îi este luminat de Dumnezeu. Divinitatea se reflectă în „lut” precum imaginea în oglindă; dacă dispare sursa, izvorul, dispare și chipul de pe oglindă. Dietrich von Hildebrand afirmă că e suficient să distrugi raportul cu veșnicia în tot ceea ce se petrece în lumea noastră sublunară, „pentru a distruge, în același timp, toată profunzimea și tot conținutul real al acestei lumi”. Iar Gustave Thibon spune că Dumnezeu nu este pentru om doar o normă ce i se impune și care, dirijându-l, îl îndreaptă: El este Absolutul care-l întemeiază, Cel Veșnic care îi oferă singurul climat în care respiră, El este, într-un anumit sens, cea de-a treia dimensiune în care omul își găsește profunzimea și temeiul[6].

Același Berdiaev caracteriza epoca noastră ca pe un „sfârșit al Renașterii” și ca pe o întoarcere la un fel de „Ev Mediu”. Întrebarea care se pune este ce fel de Ev Mediu. Aceasta întrucât, în istoria Evului Mediu, a existat o mare dispută între Biserică și popoarele „barbare”, în încercarea Bisericii de a le converti la creștinism. Prin urmare, ne vom întoarce astăzi la o nouă „barbarie”, spune Henri de Lubac, de această dată modernă, mult mai atroce, respectiv inumană, sau vom încerca să-L redescoperim, desigur, în condiții diferite, pe Dumnezeul pe care aceeași Biserică ni-L propune mereu, pe Dumnezeul Cel viu, Care l-a făcut pe om după

[5] Apud H. de Lubac, *Drama umanismului ateu*, p. 57.
[6] H. de Lubac, *Drama umanismului ateu*, pp. 58-59.

chipul și asemănarea Sa. Ateismul nu a supraviețuit decât un timp, spunea altcineva, fiindcă „omul nu poate trăi fără Dumnezeu", nu poate opri elanul nestăvilit al sufletului creat după chipul lui Dumnezeu. Sau, așa cum îi clama Victor Hugo, într-o apostrofă celebră, lui Napoleon, care se arăta îmbătat de visurile sale de viitor: „Sire, viitorul este al lui Dumnezeu!"

IV.23. Islamizarea „celui mai secularizat continent"

Europa trăiește, în prezent, schimbări profunde, constând în principal într-o serioasă criză religioasă. Timothy Garton Ash prezintă Europa de azi ca pe „cel mai secularizat continent al lumii". În opinia sa, decăderea în plan religios se corelează, între altele, cu diminuarea sporului demografic într-o Europă tot mai îmbătrânită. De altfel, acest lucru este ușor vizibil pentru oricine călătorește în Europa apuseană. Pe de altă parte, decăderea sau chiar moartea unei religii nu este legată în mod necondiționat de anumite consecințe păguboase din punct de vedere politic. Tot mai mulți europeni, cu vederi de dreapta sau de stânga, nu văd nicio nenorocire în apariția unei societăți progresiste, absolut seculare. Autorul amintit este, în același timp, de părere că procesul descreștinării, dacă este vorba realmente de un asemenea proces, nu poate fi pus pe seama umanismului științific crescând, cât mai ales pe răspândirea unor religii cu o amprentă tradiționalist-fundamentalistă, cum ar fi islamul.

Într-o lucrare cu un titlu foarte sugestiv *Când Europa a adormit*[1], Bruce Bawer arată că semnele privind decăderea creștinismului și înflorirea islamului sunt evidente. Orice

[1] Bruce BAWER, While Europe slept: How Radical Islam is Destroying the West from Within, Doubleday New York, 2006.

vizitator al orașelor europene vede cu ochiul liber noile moschei construite sau în construcție, ca și bisericile creștine părăsite, transformate în diferite muzee sau cu o altă destinație decât cea inițială. Nu este, de altfel, pentru prima dată în istorie când un spațiu geografic consacrat creștinismului ar renunța la propria credință și identitate. Așa cum se știe, în Evul Mediu timpuriu, teologia și viața creștină au înflorit în anumite țări ale Orientului Apropiat, precum Egiptul, Siria și Irakul, care, ulterior, au fost islamizate. Nu cumva ar putea împărtăși și Europa aceeași experiență?, se întreabă, pe bună dreptate, profesorul american Philip Jenkins, care a scris multe cărți considerabile privind viitorul creștinismului[2]. Într-o carte tradusă în germană, *Viitorul creștinismului. O analiză a evoluției mondiale în secolul al XXI-leai*[3], Jenkins nu exclude posibilitatea ca centrul de odinioară și de astăzi al creștinismului european, patria atâtor mari catedrale, stăreții și congregații, locul atâtor de multe mișcări, întruniri și dezbateri creștine să se mute undeva în emisfera sudică a planetei. O asemenea mutație ar avea cu mult mai mult decât simple consecințe sentimentale. Regiunea cunoscută de noi toți până astăzi sub numele de Europa, dar mai ales de „Occident", și-a descoperit unitatea și scopul în cadrul aceleiași culturi și religii creștine comune, care și-a pus amprenta asupra Europei și Americii. Descreștinarea uneia dintre cele două regiuni ar conduce, în mod neîndoielnic, la apariția multor impedimente în comunicarea transatlantică. Profesorul american se întreabă și întreabă, de pildă, cum ar putea fi rezolvată această

[2] Cf. între altele, Philip JENKINS, *Gottes Kontinent? Über die religiöse Krise Europas und die Zukunft von Islam und Christentum*, trad. în ger. Ulrich Ruh, Herder Verlag, Freibug im Breisgau, 2008.

[3] Philip JENKINS, *Die Zukunft des Christentums. Eine Analyse der weltweiten Entwicklung im 21. Jahrhundert*, Brunnen Verlag , Giessen, 2006

situație, în eventualitatea în care guvernele europene s-ar confrunta, în cazul alegerilor, cu un electorat minoritar islamic de 20% din populație?

Încă din anul 1938, un autor anglo-francez, Hilaire Belloc, prognoza, cu mult pesimism, că „viitorul reprezintă totdeauna o surpriză", având ferma convingere că „unul dintre marile și neașteptatele evenimente ale viitorului va fi reîntoarcerea islamului"[4]. „Realitatea", spune el, „este că islamul rămâne pentru cultura noastră (creștină, n.n.) cel mai agresiv și cel mai de durată adversar, fiind și în viitor, ca și în trecut, cea mai mare amenințare". La rândul său, Bernd Lewis, unul dintre cei mai cunoscuți oameni de știință americani privind istoria Orientului Mijlociu, remarca într-un interviu acordat revistei *Die Welt*[5] faptul că, „cel târziu până la sfârșitul secolului al XXI-lea, Europa va deveni o majoritate musulmană", va fi „parte a Apusului arab - parte a Maghrebului". De asemenea, în 1996, demograful francez Jean Claude Chesnais afirma că, în viitor, va avea loc o sincretizare generală a populațiilor și culturilor, care, în ceea ce privește Franța, va conduce la o populare predominant africană și la o islamizare rapidă.

În anul 2004, un delegat al Uniunii Europene, Frits Bolkestein, „profețea" lumii un viitor în care „SUA va deveni singura superputere, China va deveni un gigant economic, iar Europa va fi islamizată", afirmând mai departe că „dacă acest lucru se va întâmpla, atunci eliberarea Vienei, în 1683, a fost în zadar". Însuși învățatul musulman moderat Bassam Tibi scria că „ori islamul va fi europenizat, ori Europa va fi islamizată. [...] Problema nu este dacă majoritatea europenilor vor fi

[4] Hilaire BELLOC, *The Great Heresies*, New York, 1938.
[5] Die Welt, 28 iulie 2004.

islamici, ci ce fel de islam va domina Europa, respectiv islamul legii islamice sau euroislamul"[6].

Desigur, prezența islamului și mesajului său în lumea de azi nu trebuie subevaluate. Totodată, însă, ele nu trebuie supralicitate, așa cum se observă într-o lume tot mai dezorientată din punct de vedere religios: „Dacă îi citești sau îi asculți pe creștinii americani în ceea ce spun despre Europa, ai putea crede că turnurile de pe catedralele Chartre și Notre Dame s-ar fi transformat, practic, în minarete", așa cum subliniază Matthew W. Maguire. În această viziune, islamizarea Europei este mai aproape decât oricând. Morten Messerschmidt, politician danez conservator, subliniază, fără a aduce argumente, că în cel puțin treizeci sau patruzeci de ani, Europa va avea o populație majoritar musulmană, dacă nu se va întreprinde nimic. Aceasta ar putea însemna, spune el, sfârșitul culturii și civilizației noastre europene.

Totuși, asemenea viziuni privind falimentul religios creștin al Europei sunt discutabile. Nu poate fi contestat faptul că moștenirea creștină a continentului european a fost mult slăbită de încărcătura culturală și socială a ultimelor secole. Totuși, previziuni în genul celor că islamul ar putea deveni o soluție pentru Europa modernă, nu se motivează câtuși de puțin. Într-o Europă tot mai secularizată, creștinismul și islamul se vor confrunta cu aceeași problemă, respectiv cu „eurosecularitatea", așa cum o definește sociologul american Peter Berger.

[6] Vezi Christopher CALDWELL, „Islamic Europe?", în: Weekly Standard, 8 octombrie 2004.

IV.24. În Europa se ridică moschei, iar creştinii saudiţi trăiesc ca-n catacombe

În ciuda lungilor dispute pe parcursul istoriei, creştinismul şi islamul au reuşit să conviețuiască. Ba, mai mult decât atât, s-au influențat, într-o măsură mai mare sau mai mică, reciproc. În cazul islamului, sigur că influențele înspre creştinism sunt nesemnificative, ținând seama de faptul că a apărut cu mai bine de o jumătate de mileniu mai târziu, fiind purtătorul unei bogate moşteniri iudeo-creştine.

Dacă e să invocăm un motiv care se regăseşte în întreg *Coranul*, acela este legat de imaginea despre Judecata de Apoi şi despre viața de după moarte, în care s-ar recunoaşte, în mod cert, atât creştinii, cât şi iudeii secolelor VI-VII, când a apărut islamul. Tot la fel, instituția *Ramadanului* se regăseşte în perioada postului creştin, aşa cum a apărut el în Siria creştină. În contrast cu aceasta, creştinii s-au lăsat influențați de evlavia musulmană, aşa cum se observă cel mai bine în rândul credincioşilor copți. De asemenea, iconoclasmul, lupta împotriva cultului icoanelor, declanşată în secolul al VIII-lea de către împăratul Leon al III-lea Isaurul, prin edictul din anul 725, au fost motivate de faptul că iudeii şi mahomedanii refuzau să se convertească la creştinism, întrucât Biserica creştină ar admite închinarea la icoane şi, implicit, idolatria.

În opinia unor analiști, cea mai importantă întrebare pe care islamul de azi o ridică, în relația sa cu creștinismul, este dacă, într-adevăr, islamul este o religie de sine, care se deosebește de creștinism, precum șintoismul sau hinduismul, sau dacă nu cumva e vorba de două religii surori care s-au separat și au evoluat în contexte diferite. Creștinismul Evului Mediu, începând cu Sfântul Ioan Damaschinul (secolul al VIII-lea), a înțeles islamul ca pe o deviație de la creștinism, respectiv ca pe o erezie a ismaeliților. Și este indiscutabil faptul că Sfântul Ioan Damaschinul dispunea de informații de primă mână, spre deosebire de teologii din următorul mileniu. La rândul său, Dante îl desemna pe Mahomed ca pe cel mai mare eretic, ca pe unul care seamănă scandal și schismă. Musulmanii, dimpotrivă, îl consideră ca pe ultimul și cel mai mare profet, iar *Coranul* drept ultima și completa Revelație adusă omenirii.

Mergând pe aceeași linie, apar și alte întrebări. Multe Biserici creștine din Europa și America de Nord, mai ales din rândul celor socotite „liberale", s-au pronunțat împotriva oricărei misiuni în lumea iudaică, apreciind că un asemenea lucru ar contraveni legământului lui Dumnezeu cu poporul Israel. La rândul lor, musulmanii pretind același lucru, motivând că în Coran se află adevărul lui Dumnezeu în deplinătatea sa, că oricine descoperă acolo calea spre Dumnezeu.

Desigur, există multe motive, astăzi, pentru creștinii europeni să intre în dialog cu islamul, după cum, tot la fel de bine, există temeiuri care îi determină atât pe creștini, cât și pe musulmani să rămână departe unii de alții, să se ignore sau, mai grav, să se provoace reciproc. În mod lăudabil, papa Ioan Paul al II-lea a manifestat o deschidere reală a Bisericii Catolice față de musulmani, socotindu-i aliați în lupta împotriva

secularismului occidental. În diferite ocazii, papa a vorbit chiar despre „frații" musulmani. De asemenea, Ioan Paul al II-lea a fost primul papă care a vizitat, în anul 2001, moscheea din Damasc.

Dacă Bisericile creștine au înțeles întocmai sensibilitatea lumii musulmane față de o prezență misionară creștină în spațiul ei, nu același lucru s-a întâmplat din partea celei din urmă. Făcând referire la creșterea numărului comunităților musulmane în Europa și la prezența misionară tot mai mare a acestora, sprijinite de banii obținuți din petrol în țările arabe, un arhiepiscop din Italia afirma că acest fapt nu mai poate fi ignorat. La rândul său, cu mult mai categoric, Alain Besançon avertiza: „Istoria ne învață că o conviețuire prietenească între islam și creștinism este dificilă"[7]. Conducătorii unor Biserici au atras atenția asupra faptului că situația creștinilor din țările musulmane trebuie mai bine monitorizată. Musulmanii din Europa nu pot pretinde libertate religioasă deplină, spun ei, atâta vreme cât comunitățile creștine din țările musulmane nu se bucură de aceleași drepturi ca și musulmanii. Nici măcar în țările cu un regim oarecum liberal, creștinii nu pot face misiune în favoarea propriei lor religii. Sintetizând părerile reprezentanților unor Biserici creștine, John Allen subliniază următoarele: „Dacă arabii saudiți pot cheltui 65 de milioane de dolari pentru construirea la Roma, în umbra Vaticanului, a celei mai mari moschei din Europa, atunci și creștinii ar trebui să aibă voie să construiască biserici în Arabia Saudită". Episcopul catolic responsabil pentru acea parte a lumii descrie situația creștinilor din Arabia Saudită ca pe una care amintește de vremea „catacombelo"[8].

[7] John L. Allen jr., „Europe's Muslims Worry Bishops", în: *National Catholic Review*, 22 octombrie 1999.
[8] „The Word from Rome", în: *National Catholic Review*, 31 martie 2006.

IV.25. Modernitatea şi secularizarea, în Europa şi America

Dincolo de orice interpretări, secularizarea presupune detaşarea omului de Dumnezeu, „divorţul" de orice instituţie religioasă, credinţa că Modernitatea nu mai are nimic în comun cu religia şi cu Dumnezeu. Ceea ce, odinioară, în plan social, de pildă, făcea Biserica, astăzi, în societatea modernă, face statul, aşa încât foarte mulţi credincioşi percep statul ca pe un fel de „păstor" al lor. Cu cât statul se implică mai mult din punct de vedere social în viaţa omului de rând, a credinciosului, cu atât mai mult el ia locul lui Dumnezeu.

Probabil că cel mai bun argument în această privinţă îl reprezintă nivelul secularizării în societatea europeană, iar apoi modul în care aceasta se relaţionează cu dezvoltarea economică, ştiut fiind faptul că, sociologic vorbind, Modernitatea promovează individualismul, privatizarea şi primatul ştiinţelor, în detrimentul religiei şi valorilor moral-religioase. Teza secularizării prin implicarea pregnantă a statului în sistemul de asistenţă socială s-a confirmat, în special, în ţările scandinave, în Marea Britanie şi în Olanda.

Pe de altă parte, spun sociologii, criza religios-morală în care s-a ajuns a fost determinată şi de prezenţa crescândă a femeilor în economie, dar mai ales în domeniul informaţiilor şi serviciilor. În societatea de astăzi, femeile au devenit man

consumatoare de bunuri materiale, ca și de cultură populară sau chiar de subcultură. În consecință, începe să se resimtă progresiv o deteriorare a instituției familiei, dar și a rolului pe care membrii acesteia ar trebui să-l exercite. Multă vreme, până prin anii '90, Marea Britanie și Germania au deținut recordul în privința divorțurilor, pentru ca, după aceea, procentul acestora să crească și în alte țări. De pildă, între 1995 și 2004, divorțurile au atins cota de 89% în Portugalia, 62% în Italia și 59% în Spania[9].

În același timp, în societatea modernă secularizată, există o tot mai mare rezervă față de căsătorie; în Marea Britanie și Franța, 40% dintre nașteri aparțin unor femei necăsătorite, iar în Norvegia, procentele urcă până la 49%. În întreaga Europă, viața de familie, în sensul clasic și creștin, a dobândit o tot mai pervertită semnificație. Între anii 1971-2004, numărul locuințelor în care trăiește o singură persoană, în Marea Britanie, raportat la întreaga populație, a crescut de la 18% la 29%[10].

Numărul tot mai scăzut al copiilor în Occident presupune, chiar dacă nu peste tot și oricând, mutații în plan social și religios. Un exemplu concludent îl reprezintă provincia Ferrara din Italia, în care, începând cu anul 1986, rata nașterilor a ajuns sub 0,9%; în această situație, au fost închise multe școli, iar spațiul public a simțit tot mai acut absența copiilor. Un preot care, în anii '70, aducea la Mirungere sau Confirmare în jur de 1200 de copii anual, astăzi face același lucru doar pentru o zecime dintre aceștia.

Să admitem, așadar, că îndepărtarea omului de Dumnezeu se corelează cu modernizarea socială și economică, dar și cu

[9] Tracy WILKINSON, „Southern Europe Seeing a Breakup Boom", în: *Los Angeles Times*, 21 mai 2006.

[10] Carol SUMMERFIELD, Baljit GILL (Eds.). *Office for National Statistics: Social Trends*, No. 35, 2005.

mutațiile apărute în relația socială dintre bărbat și femeie, așa cum susțin anumiți sociologi. Rămâne, însă, o certitudine faptul că teoriile de astăzi privind secularizarea nu sunt nici pe departe convergente. Așa se explică faptul că cele ce vizează situația din Europa n-au niciun corespondent pe măsură în SUA. De pildă, Claire Berlinski susține că secularizarea societății europene ar fi o consecință directă a dominației științei moderne. Cu toate acestea, afirmă aceeași analistă, influența științelor, cu mult mai prezente în viața societății americane, n-a produs aceleași efecte.

Încă de prin anii 1920, în SUA, populația rurală s-a redus în favoarea celei urbane. Statele Unite au prosperat și s-au dezvoltat economic mult mai rapid decât statele europene. În ce privește produsul național brut (PIB), europenii se află cu cca. 25% în spatele americanilor. Aceasta înseamnă că nivelul de trai în Franța, de pildă, este același cu cel din statele federale mai sărace din America, precum Alabama sau Mississippi.

Consultând orice statistică privind credința și viața religioasă în SUA, se ajunge la o singură concluzie: cel puțin 40% dintre americani sunt practicanți religioși, comunitățile religioase sunt foarte active, bisericile sunt pline, precum și locurile de parcare de mașinile credincioșilor, care vin spre ele. Bineînțeles, există și momente de tulburare în viața religioasă americană, cum ar fi cea legată de abuzurile sexuale din arhidioceza de Boston (2002). Însă, prezența la slujbele divine, în fiecare săptămână, între anii 2000-2005, a credincioșilor în proporție de cel puțin 33%, face ca ecuația modernitate-secularizare să fie cel puțin discutabilă.

IV.26. „Nonconformismul" teologiei în era postmodernistă

În contextul atât de divers al lumii în care trăim, teologia creștină încearcă să-și exprime propria identitate, oferind sens și semnificații universului în care trăim. Însă, sensul pe care ea îl conferă lumii și creației, în general, se dorește a fi unul definitiv și irepetabil, unul noncontingent, unul care să poarte amprenta unei legitimități universale. Faptul acesta presupune că legitimitatea pe care o are nu este condiționată doar de premise sau argumente de ordin istoric sau cultural, cât mai degrabă revelațional. Aceasta, în primul rând, pentru că teologia se fundamentează pe Revelația lui Dumnezeu, confirmată istoric; o Revelație care oferă un sens ultim și deplin creației lui Dumnezeu. Este și motivul pentru care Iisus Hristos, prin Care se desăvârșește întreaga Revelație, este numit „Calea, Adevărul și Viața", întrucât „nimeni nu vine la Tatăl Meu decât prin Mine" (*Ioan* 14, 6). De altfel, în *Faptele Apostolilor* se spune foarte limpede: „Și întru nimeni altul nu este mântuirea, căci nu este sub cer niciun alt nume, dat între oameni, în care trebuie să ne mântuim noi" (4, 12). Prin urmare, teologia oferă, prin Revelație, o finalitate și un sens lumii, dincolo de contraargumentele și încercările de marginalizare a ei.

Dacă teologia, în plină eră postmodernistă, este oarecum marginalizată, ba chiar ignorată, se motivează prin aceea că

evul secularizării în care trăim nu mai poate reprezenta ambientul în care teologia să se regăsească și să-și cultive propriile valori. Relativizarea sau chiar ignorarea totală a valorilor morale, atât de apropiate teologiei și religiilor, în general, încearcă să conducă la o posibilă, dar inutilă, reinterpretare a rolului și a semnificației teologiei în societatea contemporană. Nu sunt puține strategiile gândite în acest sens.

O primă „propunere" ar fi ca teologia să se dilueze cumva în știința religiilor, întrucât, în această situație, fenomenul religios ar putea fi abordat dintr-o perspectivă absolut neutrală, fără conotații creștine speciale. Această idee se regăsește parțial și în învățământul din România, în școlile în care se pledează pentru introducerea Istoriei religiilor în locul orei de religie. O altă strategie vizează adaptarea teologiei la orizontul postmodernist de astăzi, în sensul că toate conținuturile și ideile teologice trebuie explicate în contextul socio-cultural actual, conform sintagmei: „Mai important decât adevărul este sensul acestuia" (W. Gräb).

Nu mai puțin trebuie ignorată teza potrivit căreia religia poate fi suplinită prin diverse substitute. În acest sens, Th. Ruster, W. Benjamin și J.M. Keynes subliniază că teologia și religia și-au găsit deja un înlocuitor pentru Dumnezeu: consumerismul economiei de piață (Th. Ruster).

La fel de discutabilă este teza potrivit căreia teologia ar putea fi plasată în rândul științelor culturii, continuatoare ale științelor spirituale încă din secolul al XIX-lea. Obiectul lor este profilul cultural al lumii într-un context mai larg, conform căruia cultura trebuie înțeleasă ca un produs al omului, conținând nu doar valori morale, orientări și atitudini de principiu. Dimpotrivă, în cultură se regăsesc inclusiv valori și elemente

religioase'. Consecința acestei perspective ar fi că teologia s-ar putea transforma într-un fel de secție a unui muzeu, într-un fel de „depozit second-hand" al istoriei creștinismului. Așa cum afirmă E. Arens, teologia este astăzi, mai mult decât oricând, indispensabilă. Dacă, în schimb, „administrează", în principal, doar „trecutul, în loc să se implice în prezent, atunci devine, în realitate, un lux inutil" (H. Hoping); pentru că același lucru îl pot face foarte bine istoricii și filologii, dacă nu chiar cu mult mai bine.

Pe de altă parte, inclusiv dintr-o perspectivă filosofică, teologia contemporană nu mai poate fi ancorată exclusiv în metafizică, așa cum s-a întâmplat multă vreme. Astăzi, nu mai este îndeajuns să reformulezi întrebarea despre Dumnezeu, căutându-i un alt sens, așa cum se întâmpla, deseori, începând cu anii '60 ai secolului al XX-lea. Pentru că, pe atunci, acest lucru însemna echivalentul „sensului unic, integral, universal și definitiv al întregii existențe umane" (K. Rahner). Așa cum subliniază D. Heinrich, deși au avut multă vreme un mariaj fidel, teologia și metafizica filosofică încep să aibă probleme. Aristotel a redus metafizica la limitele ontologiei. În nonconformismul ei, articulat în Revelația lui Dumnezeu, teologia transcende aceste limite, plasându-se dincolo de postmetafizic și postmodernism.

[1] Hermann LÜBBE, „THEOLOGIE ALS CHRISTLICHE KULTURWISSENSCHAFT", în: Mathias KRIEG, Martin ROSE (Ed.), *Universitas in theologia – theologia in universitate*, Festschrift für Hans Heinrich Schmid zum 60. Geburtstag, Zürich, 1997, p. 45.

IV.27. Pericolul privatizării religiei

Astăzi, mai mult ca oricând, lumea încearcă să descifreze tainele viitorului, să intuiască decursul acestuia. Oamenii de știință se străduiesc, de pildă, să priceapă, atât cât pot pricepe, impactul științei asupra profilului omului modern; pe de altă parte, teologii încearcă și ei să interpreteze cât mai exact consecințele întâlnirii dintre știință și religie, dintre știința omului și știința lui Dumnezeu. Nu puțini sunt aceia care susțin că trăim deja într-o „perioadă post-teologică" (C. Sedmak).

Pe de altă parte, nu trebuie ignorat faptul că Modernitatea nu poate și nici nu trebuie să-și propună să excludă religia; nu puțini sunt oamenii care astăzi afirmă deschis nevoia de religie, indiferent de forma și sensul acesteia. Ateismul din secolul al XIX-lea sau din anumite perioade ale secolului al XX-lea, în formele sale agresive, este greu identificabil în lumea în care trăim. Setea de religie, într-o lume tot mai deschisă, spun sociologii, nu trebuie să ne surprindă. Ceea ce trebuie să ne surprindă este modul în care omul religios se comportă în societatea premodernă și modernă. În societatea premodernă, religia a reprezentat dintotdeauna un fapt integrator, un centru în care se regăseau toți oamenii întreaga societate. În societatea modernă, dimpotrivă, religia nu mai are, în foarte multe cazuri, aceeași forță, pen

că orice societate modernă se caracterizează, în principal, printr-o diferențiere clară din punct de vedere social, religios, economic, politic etc.

Diferențierea funcțională a societății se repercusionează implicit asupra vieții oamenilor; ea se caracterizează, în special, printr-o puternică fragmentare, pe diferite domenii, care, de cele mai multe ori, nu mai sunt compatibile. Oamenii trăiesc în contexte absolut diferite, au dorințe și oferte care nu au nimic în comun, inclusiv din punct de vedere religios. Din perspectivă religioasă, se constată azi, mai mult ca oricând, o tendință spre „privatizare" sau subiectivare. Odată privatizată și subiectivată, religia nu mai are decât un impact minor asupra societății. De altfel, această privatizare și subiectivare a religiei confirmă faptul că, astăzi, nu se mai poate vorbi de un ateism agresiv, similar celui din secolul al XIX-lea sau din anumite perioade ale secolului al XX-lea. În conformitate cu acest criteriu, cel ce nu împărtășește valorile moral-religioase nu înseamnă că își propune necondiționat și combaterea lor. Viața religioasă a fiecăruia capătă un caracter absolut privat.

Această mutație în plan religios implică și un alt aspect: în lumea modernă, cu greu mai poți găsi un loc pentru Dumnezeu; într-o atare lume, Dumnezeu nu mai este atât de necesar nici pentru a explica originea lumii, nici pentru a aduce temeiuri privind viața morală. Tot ceea ce se întâmplă în lume se pune pe seama unei cauzalități interne. Așa se și explică, de altfel, faptul că, în perioada modernă, credința în Dumnezeu s-a diminuat. Pentru omul modern, Dumnezeu a devenit un străin (P. Hünermann). În atât de diversele domenii ale vieții publice, cum ar fi cel politic, economic, științific sau juridic, de exemplu, Dumnezeu nu mai apare, despre El nu se mai vorbeș-

te, sau se vorbește foarte puțin (H.-J. Höhn). Este și motivul pentru care s-a cerut ca numele lui Dumnezeu să fie cel puțin pomenit în preambulul Constituției Europene.

„Privatizarea" religiei pune în discuție, bineînțeles, inclusiv viitorul teologiei, pentru că teologia nu ar trebui să rămână nicicând și niciunde o problemă privată. Așa cum afirmă H. Lehmann, „atât în lumea islamică, cât și în India sau Orientul Îndepărtat, parola nu înseamnă modernizare sau religie, ci religie plus modernizare".

Un teolog, fie el și universitar, nu vorbește niciodată doar în numele disciplinei pe care o reprezintă, în numele ideilor pe care le poate împărtăși în mod subiectiv, ci totdeauna în numele lui Dumnezeu. Orice privatizare și subiectivare a religiei și teologiei înseamnă o relativizare a adevărului lui Dumnezeu, o îndepărtare simultană de tine însuți și de Dumnezeu.

IV.28. Creştinism şi modernitate

Impactul ştiinţei asupra omului, ca şi asupra societăţii în ansamblul ei, s-a dovedit a fi unul foarte puternic. În urma acestuia, religia şi-a pierdut în multe locuri poziţia dominantă pe care a avut-o în societatea de odinioară. Imaginea despre lume promovată de Biserică şi de omul religios, în general, a început să fie înlocuită tot mai mult cu o imagine străină de spiritul Revelaţiei creştine. Max Weber consemna, foarte sugestiv, într-una dintre lucrările sale, faptul că această schimbare fundamentală ar reprezenta un fel de „dezvrăjire" a lumii, în sensul că tradiţiile şi credinţele religioase încep să dispară sau să fie ignorate sub impactul raţionalismului ştiinţelor empirice din societatea modernă. În acelaşi timp, însă, autorul atrage atenţia asupra pericolului pe care îl reprezintă această mutaţie în conştiinţa omului modern: o lume în care Dumnezeu nu mai are loc riscă să devină o lume în care, din punct de vedere moral, pot să apară consecinţe dintre cele mai imprevizibile, întrucât o viziune empirică şi matematică despre lume cultivă, în principiu, negarea oricărei raportări a omului la un Dumnezeu şi un sens ultim pe care Acesta i-l conferă[1]. Acelaşi aspect îl sesizează şi filosoful Ludwig Wittgenstein, afirmând că ştiinţele naturii se rezumă doar la a descoperi, descrie şi explica relaţii

[1] Vezi Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, I, Tübingen, 1988, p. 564.

funcționale între diferite fenomene, respectiv stări din natură, ignorând sensul cu mult mai complex al acestora, care rămâne totdeauna dincolo de ele, le transcende. Omului de știință, omului modern, spune Wittgenstein, îi scapă acest sens: „Simțim că și atunci când toate problemele științifice posibile primesc răspunsuri, totuși întrebările noastre legate de viață încă n-au fost atinse"[2]. Din perspectiva raționalismului științific, întrebarea privind un anume sens transcendent al lumii rămâne fără răspuns, pentru că operează cu instrumentele științelor empirice. De aceea, referindu-se la raționalitatea științifică, Wittgenstein subliniază cu ironie: „Despre ceea ce nu se poate vorbi, trebuie să se păstreze tăcere"[3].

Oricum, trecând într-un alt registru al analizei, e evident faptul că mari comunități creștine, mai ales în spațiul nostru creștin european, trăiesc o perioadă de criză spirituală. Au o tot mai mică influență asupra societății. Convingerile religioase au devenit oarecum flotante, au, nu de puține ori, un caracter sincretist, sunt puternic individualizate, căpătând mai degrabă expresia unei probleme personale, private.

Pe de altă parte, în această confruntare cu o lume tot mai secularizată, există voci care susțin că religia are și va avea pe mai departe un cuvânt greu de spus în lumea contemporană. Filosoful german J. Habermas prezintă, în acest context, societatea modernă ca pe o „societate postsecular" în urma impactului cu religia[4]. Tot la fel, Martin Riesebrodt vorbește despre ceea ce el numește „revenirea

---

[2] *Tractatus logico-philosophicus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1973, 6.52.
[3] *Tractatus logico-philosophicus*, p. 7.
[4] Vezi „Glauben und Wissen", în: idem, *Zeitdiagnosen: Zwölf Essays: 1980-2001*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2003, p. 251.

religiilor" în epoca globalizării, ca o consecință a întâlnirii culturilor și religiilor. În perspectivă, societățile moderne secularizate vor fi obligate să învețe să se obișnuiască cu prezența religiei „în spațiul public și politic"[5].

Ba mai mult decât atât, mergând pe aceeași linie, filosoful francez Jacques Derrida privește „dezvrăjirea" lumii ca pe o „resursă a ceea ce este religios". El consideră că un discurs despre evul dezvrăjirii, epoca secularizării, vremea laicității este, dacă nu cel puțin imprudent, îndrăzneț și dificil[6].

Ceea ce se poate deduce de aici este faptul că, deși ne aflăm în era Modernității, vocația religioasă a omului n-a dispărut, ea este prezentă în viața lumii. E adevărat, formele moderne de exprimare a sa s-au individualizat și subiectivat puternic; e vorba de o formă de religie ruptă în general de tradiție, o religiozitate care se alimentează din prea marea fragmentare a propriei vieți și din năzuința după întreg și comuniune. În acest sens trebuie înțeleasă Modernitatea „dezvrăjită" inclusiv ca o resursă pentru religie și religios. Spre deosebire de Derrida, atunci când are în vedere religia ca pe o resursă privind sensul existenței umane, Habermas nu vizează religiozitatea modernă, individualistă, din afara comunității, ci, dimpotrivă, religiile monoteiste tradiționale, cu precădere tradiția iudeo-creștină[7].

Privind dialectica, dar și dialogul creștinismului cu Modernitatea, dincolo de secularizare, este evident că ambele

[5] *Die Wiederkehr der Religionen. Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen"*, Beck, München, 2000.

[6] „Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der «Religion» an den Grenzen der blossen Vernunft", în: Jacques DERRIDA, G. VATTIMO, *Die Religion* 9, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2001, p. 104.

[7] „Glauben und Wissen...", *ibidem* p. 261.

caută un sens, o semnificație a existenței umane, și nu nu-
mai. Această relație între cele două va continua, nu se știe
cum și pentru câtă vreme, ținând seama de procesul glo-
balizării. Oricum, e limpede că Evanghelia nu va putea fi
transformată într-o simplă ofertă de piață, iar religia într-o
etichetă sau surogat. Nu este exclus ca problema relației
dintre religie și modernitate să devină o temă centrală a pri-
mului secol al mileniului III.

IV.29. Universaliştii ezoterico-creştini

Curentul universalismului religios şi implicit al „teologiei imanenţei" care ţinea de acesta, începând cu secolul al XIX-lea, a produs consecinţe inclusiv asupra creştinismului, şi anume atât în interiorul, cât şi în afara Bisericii.

Astfel, privite dintr-o perspectivă creştină, ideile lui Albert Schweitzer (1875-1965) cu referire la „venerația față de viață" prezintă o paralelă evidentă la încercările religiozității alternative de a reface legătura dintre natură şi religie, după o perioadă de înstrăinare. De asemenea, felul cum interpretează el filosofia indiană şi chineză, ca şi convingerea lui fermă că raţiunea şi credinţa nu intră în contradicţie nicicând şi niciunde, arată înrudirea genuină dintre gândirea sa şi ezoterism.

Un alt exemplu pe aceeaşi linie îl reprezintă călugărul catolic de origine franceză, Thomas Merton (1915-1968), care a trăit cea mai mare parte a vieţii sale în Mănăstirea Ghetsimani din Bardstown, Kentucky (SUA). Cea care i-a scris biografia, Monica Furlong, afirmă că, pentru Merton, creştinismul a rămas totdeauna „limba sa religioasă maternă", dar că acest lucru nu l-a împiedicat niciodată să se intereseze, ba chiar să fie fascinat şi de „vocabularul altor limbi religioase". În reflecţiile sale privind „golirea" sau „deşertarea sinelui", ca ultim scop al religiei, se apropie foarte mult de concepţia budistă despre *Nirvana* ca stare finală de desăvârşire, în

semnificația ei apofatică, respectiv „vacuumul" (*shunyata*), care transcende totul.

Pe de altă parte, preocupările sale religioase, ca și crizele personale prin care a trecut, vocația sa ascetico-monahală, renunțarea la acest stil de viață, dezamăgirile și crizele personale ulterioare, decizia sa de a abandona mănăstirea și de a prefera sihăstria, ca și disponibilitatea de a învăța anumite lucruri din alte tradiții spirituale și religioase, arată deopotrivă mutațiile religioase într-o vreme în care ezoterismul dobândea tot mai mult contur.

O trăsătură tipică pentru ezoterismul creștin este ideea că anumite elemente „creștine" s-ar regăsi și în alte religii, îmbrăcate sub un alt aspect, dar identificabile dintr-o perspectivă fenomenologică și simbolică. Ca și în cazul neohinduismului, în care mișcări și religii non-hinduiste sunt concepute ca niște căi mai puțin desăvârșite spre același scop, eliberarea finală, tot la fel, în cazul de față, creștinismul puternic „spiritualizat" și ezoterizat este perceput ca esența cea mai interiorizată a tuturor religiilor. Un reprezentant cu totul original al unui asemenea ezoterism a fost René Guenon (1886-1951). După ce a studiat matematica și filosofia la Paris, acesta s-a simțit atras de curentele ezoterice, iar apoi s-a stabilit în Egipt, unde a devenit sufist și chiar șeic. A rămas toată viața în Egipt, purtând un nume arab, deși, spre sfârșit, s-a arătat din nou interesat de creștinism. În cărțile sale, Guenon l-a interpretat însă sub influența unui fel de *philosophia perennis*, independentă de orice spațiu cultural, supusă timpului și capabilă să ofere răspunsuri la toate întrebările pe care umanitatea și le-ar pune. Pentru a putea identifica sensul mesajului său este absolut necesară o familiaritate cu spiritualitatea orientală.

Un alt reprezentant al universalismului creștino-ezoteric a fost Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955), un călugăr iezuit din Auvergne (Franța). Prin felul în care își explica el lumea, a exercitat impulsuri puternice asupra ideii de unitate a cosmosului și semnificației lui Hristos în viziunea *New Age*. În anul 1916, Teilhard pretinde că ar fi avut o viziune în care a văzut chipul lui Iisus Hristos ca centru al Universului. De atunci, a manifestat o preocupare specială pentru rolul Mântuitorului Hristos în evoluția cosmică; el era convins de faptul că Universul ar avea o existență personală. Odată cu evoluția progresivă a vieții în Univers, Divinul, credea el, se conturează ca „cineva", iar centrul acestei evoluții ar fi personalizarea istorică a Divinului în figura lui Iisus Hristos. Teilhard de Chardin și precursorii mișcării *New Age* au dat creștinismului o tentă evolutiv-karmică, într-un proces explicat în principal din perspectiva științelor naturii; în reflecțiile lor, istoria religiilor nu se regăsește aproape deloc.

În fine, tot de ezoterismul creștin ține și așa-numita *Evanghelie a Vărsătorului*, culeasă și notată de preotul american Levi H. Dowling (1844-1901) în *Cronica Akasha* – un fel de memorie a lumii eterice. Față de *Evangheliile* cunoscute, aceasta cuprinde date despre viața lui Iisus, inclusiv din perioada dintre 12-29 ani. Conform acesteia, în această perioadă, Iisus ar fi trăit și ar fi fost inițiat, chipurile, în India, Tibet, Persia, Grecia și Egipt. E de la sine înțeles că, prin asemenea idei mai degrabă de domeniul SF, adepții ezoterismului încearcă să ofere temeiuri pentru prezența unor elemente religioase exotice în „creștinismul" descris de ei.

IV.30. Ezoterismul între modernism şi postmodernism

În lunga sa istorie, colonialismul european n-a însemnat doar o formă de oprimare a altor popoare de pe alte meridiane; a însemnat, între altele, și un bun prilej pentru întâlnirea dintre civilizații, culturi, mentalități, modele de gândire. Și nu în ultimul rând, o ocazie binevenită pentru întâlnirea creștinismului cu alte religii. Mai ales după ce Romantismul a reușit să elibereze Europa de spiritul critic al epocii Luminilor, a început cercetarea religiilor Indiei și Orientului Îndepărtat, în general necunoscute până atunci. Au fost traduse și făcute accesibile europenilor, pentru prima dată în istorie, texte sacre consemnate în limbile sanscrită și chineză. Începând cu sfârșitul secolului al XIX-lea, studiul religiilor orientale se regăsește profund în preocupările unor savanți, filosofi și istorici ai religiilor din spațiul european. De asemenea, este de remarcat faptul că, sub influența cunoștințelor oferite de noua Știință a religiilor, au început să apară „noi religii", manifestând pretenții universaliste și cuprinzând elemente preluate din tradiții religioase dintre cele mai diferite. Firește, acest lucru nu s-a întâmplat doar în spațiul culturii occidentale. Simultan cu *teosofia* de sorginte occidentală, care va marca profund istoria ezoterismului din Europa și nu numai, au apărut tot felul de alte noi mișcări religioase, cu aceleași pretenții universaliste, în diferite regiuni

ale lumii. E vorba, între altele, de neohinduismul din India, de religia *Bahai* din Iran, de *caodaismul* din Vietnam și de nenumăratele comunități eclectice din Japonia.

De altfel, o tendință similară se poate constata și în cadrul anumitor religii universale, aducând în prim-plan simptome sau preocupări care țin mai degrabă de „spiritul" mișcărilor neoreligioase. În această privință, nici creștinismul nu reprezintă o excepție. În secolul al XX-lea, anumiți teologi creștini se regăsesc prin ideile lor în punctul în care teologia lor se intersectează cu ezoterismul modern. E cazul, în primul rând, al filosofului iezuit francez Marie-Joseph Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955). Ideile sale despre un creștinism cosmic, respectiv planetar, despre un proces de evoluție a Divinului în Univers, ca și despre importanța deosebită a existenței personale a omului implicată în acest proces, se pliază aproape perfect pe mesajul holist al mișcării *New Age*.

Totuși, o anume sinteză a culturilor și religiilor este infirmată de „spiritul" post-modernității. Este vorba de un conflict evident între modernitate și postmodernitate. În această competiție a celor două, accentul se deplasează dinspre consens spre disensiune, dinspre unitate spre diferență, dinspre omogenitate spre eterogenitate, dinspre universalitate spre particularitate. Pretenția de universalitate postulată de știință nu poate fi contracarată decât de deconstrucția conceptului occidental de rațională. Dihotomiile în genul subiect-obiect, rațional-irațional trebuie abandonate, ceea ce echivalează cu ignorarea legilor logicii, conform căreia A este A, A nu este B și, în fine, oricare altă posibilitate, în afara celor două, este exclusă. Filosofia postmodernistă a renunțat la sintagma identității unei persoane sau a unui lucru cu el însuși, preferând mai

degrabă înțelesul că un „eu" poate fi totdeauna și un „altul", după cum, tot la fel, orice afirmație se poate constitui și prin ceea ce ea nu conține.

La rândul său, monismul ezoteric poate integra și cuprinde diferențe, întrucât el transcende orice atribute. Transcendența sa presupune tot ceea ce este inteligibil, inclusiv atributele posibil contradictorii. Așa încât, în concepția ezoterismului, unitatea nu e ceva substanțial, ci o „unitate" ocultă, putând fi asimilată inclusiv Nimic-ului. Este și motivul pentru care această unitate non-substanțială diferențiază formal ezoterismul de postmodernism.

Spre deosebire de cultura modernă, cea postmodernă se caracterizează prin faptul că apelează din nou la tradiție. Nu doar la o anumită tradiție, ci la tradiție în sensul formelor de viață și artă premoderne, știut fiind faptul că evul modern a devalorizat, fără milă, pentru clase sociale largi, instituțiile, credințele și practicile religioase tradiționale. Locul lor a fost preluat de intelect și știință, cu o orientare preponderent pozitivistă. Și tocmai aici apare efectul de bumerang: modernismul a încercat să elimine din conștiința omului tradiția instituțională creștină, locul acesteia fiind ocupat de ezoterism. Adepții ezoterismului de azi, asemenea celor ai romantismului de odinioară, își motivează opțiunea nostalgică în căutarea și exprimarea propriei libertăți. Cu toate acestea, izolarea omului de azi, inclusiv în plan religios, nu aduce neapărat libertate individuală, cât mai degrabă o înrobire a propriei persoane.

IV.31. Tendinţe spre dezinstituţionalizarea religiei

Nu trebuie să fii mare specialist în analiza fenomenului religios pentru a înțelege că, în ultimele decenii, a crescut foarte mult interesul științific față de acesta, cu precădere din perspectiva științelor sociale și religioase. Pe de altă parte, se observă cu ochiul liber faptul că, în Europa, religia, instituționalizată odinioară, atât de pregnant prin Biserică, începe să suporte mutații. În vreme ce marile Biserici istorice își pierd o parte dintre credincioșii practicanți, la periferiile lor se regrupează adepți ai unei religiozități extraecleziale; e vorba de curente, mișcări, grupări, cercuri religioase, slab organizate și manifestând orientări mai degrabă personale, contribuind cu toate laolaltă, într-un fel sau altul, la dezinstituționalizarea Bisericii și celorlalte instituții sociale.

S-a vorbit și se vorbește mult despre dialogul interconfesional și interreligios; se depun multe eforturi în acest sens. Pe de altă parte, nu este de ignorat faptul că o parte dintre credincioși se îndepărtează de ceea ce numim „religia instituțională", revendicând conservarea propriei identități, dar căzând într-o formă de fundamentalism religios.

Prin aceasta nu se face altceva decât o diferențiere în cadrul comunităților credincioșilor, în sensul orientării acestora, respectiv în genul unui „sector explicit și interactiv", unui

sector care implică o religiozitate „difuză", unui „sector fundamentalist", ca și a unui „sector neoreligios". În ceea ce privește convingerile lor religioase, aceștia au fost catalogați drept „creștini religioși în general", „creștini exclusivi", „umaniști religioși", „neoreligioși" sau „umaniști fără religie".

În consecință, comunitățile religioase trebuie să-și găsească propria cale în contextul pluralizării și individualizării socio-culturale actuale; e vorba de un refugiu fie spre o religiozitate postmodernă, dezinstituționalizată, fie în direcția unei instituționalizări rigide și fundamentaliste. Schimbările și provocările religioase sunt axate și influențate de procesele sociale generale. Ele sunt localizate în orizontul general al procesului de modernizare și se regăsesc în special în Europa și în mediul care poartă amprenta societății și culturii europeano-americane. Modernismul vizează, de altfel, trei nivele, și anume social, cultural și personal, în sensul pluralizării acestora. Pe de altă parte, pluralizarea culturală, materializată preponderent în domeniile științelor, artei și valorilor morale, implică totodată o pluralizare, o diferențiere și o secularizare a religiosului.

Lucrul acesta se vede cel mai bine în peisajul Europei Centrale: monocultura și monoreligiozitatea sunt substituite de o bogată ofertă culturală și religioasă. A fi religios a început să devină, din păcate, ceva original și absolut personal, fără nicio legătură cu viața comunității. Religia s-a transformat într-un monopol individual, în virtutea pluralizării și individualizării ei. Nu e nimic altceva decât o opțiune personală, potrivit căreia îți orientezi viața într-un sens pe care tu însuți ți-l propui. În această „ecuație" nu se regăsesc niciun fel de tradiții, instituții bisericești, prescripții obligatorii. E vorba, pur și simplu, de o privatizare a sentimentului religios, o privatizare care nu mai

are nimic în comun cu Biserica sau cu religia instituționalizată. Într-o atare perspectivă, religia nu mai reprezintă nimic din ceea ce ne privește, ci vizează exclusiv ceea ce mă privește!

E de la sine înțeles că o asemenea privatizare a religiei va conduce, mai devreme sau mai târziu, la un „faliment" al tradiției, care face posibilă, în continuare, transmiterea învățăturilor și ritualurilor religioase pentru generațiile următoare. În cultura postmodernistă nu mai există un centru în jurul căruia să se polarizeze credința. În religiile monoteiste, serviciul divin săptămânal (duminica, sâmbăta sau vinerea) s-a constituit dintotdeauna într-un liant, într-un centru de legătură și comuniune. Din păcate, astăzi, Liturghia creștină din fiecare duminică adună prea puțini credincioși, pentru a putea fi considerată centrul comunității pe care o reprezintă; a devenit o activitate religioasă oarecare, între multe altele posibile, implicând un număr relativ mic de credincioși, mai ales în bisericile occidentale.

Pierzându-se legătura dintre cult și cultură, religia riscă să devină un simplu consumabil între atâtea altele.

IV.32. *New Age* și religiozitatea postmodernă

În general, religiozitatea postmodernă vizează un segment al pluralizării religioase, legat de noile mișcări religioase, scoțând în evidență cu precădere forme ale religiosului individualizat în mod radical. Denumirea de „religiozitate postmodernă" în locul celei de „religii postmoderne" vrea să sugereze faptul că religiozitatea individuală se substituie religiei instituționale, că asistăm la un fel de „diluare" a religiei, a religiei organizate, într-o formă de religios particular. În era postmodernistă, religia organizată eclezial începe să fie înlocuită, din păcate, de o formă de religiozitate privatizată, de o „religie invizibilă", așa cum o numește Thomas Luckmann, în sensul că nu mai are nimic în comun cu Biserica. Religiozitatea postmodernă se vrea înțeleasă ca un fel de alternativă la religia „instituțională", chiar dacă adepții ei aparțin practic unor comunități religioase din cadrul Bisericilor creștine.

Gândirea postmodernă, corelată cu începutul anilor '70 din secolul trecut, insistă, înainte de toate, pe primatul diversității în dauna unității, eterogenității discursului, diversității formelor de viață, orientărilor profesionale și concepțiilor despre lume. În plan religios, dacă Modernismul s-a arătat extrem de critic la adresa religiei, Postmodernismul o agreează, dar numai sub forma unei religiozități difuze, nonconformiste și contestatare.

Pe de o parte, subliniază Wolfgang Welsch, *Postmodernitatea va consemna un dispreț profund față de tot ceea ce e rațional, conducând la o afirmare fără bariere a tot ceea ce e mitic, magic, ezoteric, ocult. Raționalității excesive din perioada modernistă i se va răspunde acum printr-un iraționalism la fel de excesiv, un iraționalism nu al religiilor, ci al falsei religiozități, un iraționalism cultivat de tot felul de exotisme și ocultisme în această „junglă a noii religiozități"*, așa cum afirmă G. Schmid. O atare religiozitate postmodernă, pe de altă parte, spre deosebire de religia oficială, instituționalizată, nu va fi reprezentată de preoți în genul celor ortodocși, catolici, anglicani etc., ci de tot felul de „rebeli", „entuziaști", „dionysiaci", „fanatici sacri", promovând mesaje și practici dintre cele mai provocatoare.

Această religiozitate confuză este reprezentată mai ales de curentul *New Age* („Noua Eră"), un curent sincretist în care se regăsesc laolaltă elemente din diferite științe, cum ar fi informatica, fizica cuantică, științe umaniste, dar și din mistica religiilor orientale. Ceea ce pretind adepții acestei mișcări este intrarea într-o nouă eră, a Vărsătorului, o eră postcreștină, în care se va realiza, chipurile, transformarea conștiinței lumii, o transformare care va presupune un nou mod de a gândi și percepe realitatea la nivelul omului în particular și lumii în general. David Spangler desemnează *New Age* ca pe „nașterea unui nou ev".

Religiozitatea postmodernă ascunsă sub acest nume este una extrem de diversă, pestriță, greu perceptibilă și nesistematizabilă. Arată un interes mare față de gnoză și ezoterism, față de misticile orientale, dar și față de cea creștină. Se înscrie pe linia holismului, detașându-se de viața modernă fragmentată

raționalist și regăsindu-se în „armonia" propusă de Postmodernitate, o armonie cu sine însuși, cu natura, cu Universul. Este și motivul pentru care poartă o puternică amprentă ecologică. De altfel, Fritjof Capra, unul dintre promotorii acestei religiozități, afirmă că „conștiința ecologică este spirituală în cel mai pur sens al cuvântului" și propagă o „religiozitate ecologică", o „spiritualitate ecologică abisală", respectiv o „conștiință cosmică", care presupune chipurile unitatea între spiritul individual și spiritul universal.

De altfel, neoreligiozitatea postmodernă preia multe elemente din marile religii cu un caracter cosmocentric ale Asiei, cum ar fi hinduismul, budismul sau taoismul. E vorba în special de mistica orientată spre armonie și contopire din tradițiile orientale, care se regăsește în religiozitatea postmodernă. Această „religiozitate" preia tehnici percepute ca „psihotehnici", vizând acele tehnici de meditație precum *yoga*, *zen*, corelate cu tehnici corporale privind respirația, mișcarea, dansul. Cele din urmă sunt privite ca mijloace auxiliare și „conductori" spre transformarea personală. Prin tăcere și introvertire, concentrare și contemplație, dar și prin urcușul spre o nouă lume și spre noul sine, se ajunge la o fantasmagorică experiență a armoniei și contopirii cu întreg cosmosul. Celelalte tehnici ajută la a privi dincolo de lucruri, în profunzimea propriului eu și a propriei naturi. Din păcate, în acest scop sunt utilizate practici oculte, ghicitoria, necromanția, astrologia și magia. Toate acestea se alimentează din cunoașterea ezoterică, aflată la granița dintre viață și moarte și vizând inițierea în cele mai profunde taine ale existenței și sinelui uman.

IV.33. Asia de Est, între tradiţie şi secularizare

Atunci când se vorbește de secularizare, se are în vedere spațiul creștin al Europei, ignorându-se în general Statele Unite ale Americii cu a lor „majoritate morală" (*moral majority*), America Latină, unde „mișcările Cincizecimii" joacă un rol semnificativ, dar și lumea musulmană. Ba mai mult decât atât, filosoful german Jürgen Habermas și actualul papă Benedict al XVI-lea, într-un dialog purtat nu cu multă vreme în urmă, ajung la concluzia că Europa creștină s-ar afla în „evul postsecularismului".

Deși în alte forme, secularizarea vizează și alte spații și tradiții decât cele creștine, cum ar fi, de pildă, cele budiste și confucianiste din Asia de Est. Cele două tradiții, budistă și confucianistă, dar mai ales neoconfucianistă, având o istorie de secole și milenii, au pătruns până în Coreea și Japonia. În urma intersectării cu diferitele culturi și instituții din Coreea și Japonia, au apărut și s-au dezvoltat curente proprii, Asia de Est păstrând și protejând o „piață" comună în ceea ce privește ideile, scrierile și persoanele. Acest lucru a fost facilitat, în principal, de așa-zisa „latină scrisă" a Asiei de Est, respectiv de scrierea și limba scrisă chineză, folosite în China, Coreea și Japonia.

Cele două tradiții est-asiatice și-au asumat totdeauna propria istorie. Confucianiștii au învățat pe parcursul istoriei, dar

mai ales după prăbușirea Imperiului (1912), că moștenirea lor culturală, devenită un fel de „magazie a lui Confucius", a fost revalorificată de adversarii lor, comuniștii chinezi, în scopul reconstituirii ordinii de stat. Tot la fel, descoperim și în budism ideea unei crize religioase, având un caracter istoric. Conform tradiției, Buddha însuși ar fi afirmat că umanitatea va fi disponibilă să-i urmeze propria învățătură doar șapte secole. Raportându-se la învățătura hindusă despre „erele cosmice", regăsim aici ideea despre sfârșitul lumii, un sfârșit apocaliptic, înțeles de către budiști ca „sfârșitul *dharma*-ei", respectiv ca sfârșitul învățăturii și tradiției budiste privind drumul spre eliberare, spre mântuire.

În învățătura budistă, dincolo de toate particularitățile ei istorice și regionale, zeii și spiritele ocupă un loc foarte modest. De altfel, budismul s-a impus și s-a răspândit, în general, acolo unde religiile locale au manifestat o tendință de adaptare la tipul de comportament și valorile fundamentale budiste. Pe de altă parte, ca religie, budismul se impune mai degrabă în spațiul și în mediul în care se declanșează o criză a monoteismului. Aici, înainte de orice, omul devine o victimă a senzorialității și lumescului său propriu. „Secularitatea" sa, capitularea sa în fața a ceea ce este lumesc reprezintă, în fapt, condiția sa umană existențială, ci nu un moment tragic din istoria sa, așa cum este perceput când este vorba de secularizare ca o stare de criză. Mai precis, ca multe altele, secularizarea este rezultatul actelor morale ale oamenilor și lumii în general, care produc un asemenea efect aproape mecanic, la fel cum se întâmplă cu legea acțiunii și reacțiunii fizice.

Spre deosebire de alte religii, budismul nu agreează nicio formă de autoritate instituționalizată. Monahismul,

mănăstirile, regulile de disciplină, literatura sacră au doar o valoare instrumentală, ci nu una în sine, care să se plaseze dincolo de această instrumentalitate. Buddha însuși a interzis adepților săi să-l divinizeze, recomandându-le să-l considere doar un model în urcușul lor spre desăvârșire. Caracterul pur instrumental, ci nu de fond, al învățăturii budiste a permis, astfel, o cooperare și un dialog între religie și știință. Până astăzi, mulți dintre cei mai importanți autori budologi din Japonia și Taiwan sunt conducători ai unor mănăstiri budiste, iar universități budiste, cu un standard științific ridicat, se află peste tot în Asia de Est, cu excepția Chinei. Trimiteri filosofice, specifice budismului est-asiatic, cum ar fi „vacuumul absolut" (*shunyata*) și nonrealitatea existentului, ca și nondistincția dintre subiect și obiect, între subiectul și obiectul cunoașterii, au stârnit un ecou deosebit mai ales în mecanica cuantică.

Cu multe decenii în urmă, Max Weber, încercând o analiză a relației dintre etica protestantă și spiritul capitalismului, a pus față în față etica protestantă și confucianismul. În opinia sa, confucianiștilor le lipsește acea tensiune interioară, pentru a se proteja și confirma în fața unui Dumnezeu imprevizibil. În evaluarea sa, Weber lua în considerare China anilor 1900, o Chină socotită „omul bolnav al Asiei de Est", neputincioasă în fața provocărilor Modernității și, în plus, arogantă. Nu făcea altceva decât să identifice rădăcinile slăbiciunii Chinei în contrast cu rădăcinile spirituale ale puterii Europei.

Din păcate pentru M. Weber, de multe ori, istoria este imprevizibilă și își are propria ei formă de a ironiza. Dacă reputatul sociolog ar mai trăi astăzi, ar apela la alte principii de evaluare a diferitelor țări, culturi și religii. Cel mai concludent exemplu îl reprezintă fundamentul spiritual pentru o dinamică consistentă

a dezvoltării în Japonia, Taiwan, Coreea de Sud, Singapore și China, ca și lipsa acestei dinamici în Europa îmbătrânită. Pentru aceasta nu există decât o singură explicație: confucianismul, în care se regăsesc, deopotrivă, activitatea și asceza în scopul acumulării de capital; iar pe de altă parte, flexibilitatea și dorința de a performa n-au nicio legătură cu individualismul radical, ci cu solidaritatea atotprezentă în cadrul familiei și societății.

IV.34. Cât de religioşi sunt europenii de astăzi

Situația Europei începutului de mileniu III, din punct de vedere religios, este una foarte complexă, ținând seama mai ales de tendințele care se configurează, de la o Biserică la alta, de la o țară la alta. Acest lucru este cu atât mai evident, în accepțiunea teologilor, sociologilor și istoricilor, cu cât în țările comuniste de odinioară ale Europei, după 1989, s-au produs mutații semnificative inclusiv în plan religios, conducând în mod special în Polonia, România, Ucraina, Rusia etc. la o reconsiderare și creștere a valorilor creștine și religioase în general.

Cu excepția Germaniei de Est, unde doar un sfert din populație crede în Dumnezeu, ca și a Cehiei, unde numărul credincioșilor rămâne undeva sub 50%, marea majoritate a europenilor de astăzi își declară „credința în Dumnezeu" (Datele statistice privind analiza sociologică sunt oferite de *European Values Study - EVS* din 1981, 1990, 1995 și de *International Social Survey Program - ISSP* din 1991 și 1998). Germania de Est rămâne, practic, singura parte a Europei, unde o majoritate de 51% se declară a fi atee. În Cehia, procentele ateilor sunt mai mici, dar oricum 20% confirmă aceeași convingere. La polul opus, în Polonia, Irlanda și Portugalia, 90% dintre cetățeni se declară credincioși. În țările scandinave, Franța și Olanda, numărul credincioșilor se cifrează undeva

în jurul a 50%; Marea Britanie și Germania de Vest se plasează pe la mijloc, cu 69% și 65%. Totuși, numărul celor care cred într-un Dumnezeu personal în conformitate cu tradiția iudeo-creștină este mult mai mic, în medie cu aproximativ 20 de procente mai mic în fiecare țară.

Surprinzător este faptul că numărul celor care se roagă de mai multe ori pe lună, dar și al celor care cred în minuni, este în multe țări mai mare decât cel al celor care cred într-un Dumnezeu care poartă de grijă lumii. Pe de altă parte, numărul celor care pretind că au avut o experiență religioasă personală este cu mult mai mic. Încă o dată, Germania de Est se plasează undeva foarte jos: doar 10% din populație afirmă că a avut parte de o experiență religioasă profundă sau de o experiență a prezenței lui Dumnezeu. Cu toate acestea, situația oferită de evaluările făcute este foarte apropiată de cea din țările europene cu o viață religioasă intensă, precum Irlanda sau Polonia, unde doar 13, respectiv 16% revendică o asemenea experiență religioasă personală. Doar în cinci țări europene procentele trec peste 20%; în mod curios, între acestea se află Franța (24%) și Olanda (22%), două țări care, dintr-o altă perspectivă, sunt dintre cele mai puternic secularizate din Europa. Germania de Vest și Mare Britanie se plasează tot pe la mijlocul clasamentului cu 16% ale celor care au o experiență religioasă, respectiv cu 11 și 10% atei.

Făcând o distincție între credincioșii declarați și practicanți, statistica amintită arată că doar în trei țări europene (Irlanda, Polonia și Elveția) majoritatea populației participă la slujbele Bisericii. Doar 10% din populația acestor țări nu merge niciodată la biserică, pe când în Franța, Marea Britanie, Olanda și Germania de Est mai bine de 50%.

Desigur, există deosebiri semnificative privind frecventarea slujbelor divine în Europa între ortodocși, catolici, protestanți și musulmani. În rândul catolicilor, cei care merg frecvent la biserică reprezintă 43%, iar cei care nu merg niciodată 12%. La protestanți, merg regulat 25%, iar 21% niciodată. La ortodocși, vin regulat 8%, iar 25% niciodată. Musulmanii europeni frecventează moscheile în proporție de 40%, iar alți 29% nu vin niciodată, fapt ce se explică în principal prin acea că ziua de vineri, care pentru ei reprezintă ceea ce reprezintă duminica pentru creștini și sâmbăta pentru evrei, nu este zi nelucrătoare.

Grace Davie explică situația actuală din Europa privind rata ridicată a celor cu o credință religioasă personală și rata scăzută a celor care merg la biserică prin ceea ce ea numește „credință fără apartenență". Însă, la fel de bine, există și reversul, adică „apartenență fără credință", despre care vorbește Danièle Hervieu-Léger, subliniind că, în întreaga Europă, există și situații în care se manifestă o puternică apartenență confesională, dar în același timp o credință și o participare scăzută la slujbele Bisericii. În acest sens, exemplul cel mai dramatic îl reprezintă țările de confesiune luterană din Scandinavia, care au numărul cel mai mic de credincioși care merg la biserică; doar 2% dintre danezi, 5% dintre norvegieni și 6% dintre suedezi vin cu regularitate la biserică. Totuși, țările scandinave prezintă procente ridicate privind apartenența la o Biserică sau la o anume comunitate religioasă, ceea ce le apropie de țări catolice, precum Italia, Portugalia, Austria, Spania, sau mixt-confesionale, precum Elveția sau Germania de Vest. Doar 10% dintre norvegieni și 12% dintre danezi n-au nicio apartenență confesională.

Acest fenomen a fost definit de către Grace Davie ca un fel de „religie prin reprezentare", în sensul că o minoritate activă menține o legătură permanentă cu Biserica, cu acceptul majorității. Conducătorii Bisericii și credincioșii practicanți participă la viața Bisericii, reprezentându-i și pe ceilalți, mai puțin activi și mai puțin sau deloc prezenți în viața Bisericii.

IV.35. Care sunt noii creştini ai Europei?

Este evident că, astăzi, profilul clasic al creștinului Europei de odinioară s-a schimbat. Nu mai este același, pentru că nici populația de azi a Europei nu mai este aceeași. Mai mult ca oricând, creștinismul european începe să capete și o față afro-asiatică. Multă vreme, imigranții și misionarii africani, de pildă, n-au avut o semnificație foarte mare pentru creștinismul european. Bunăoară, convertirea englezilor din secolul al VII-lea a fost de departe opera misionarilor din spațiul mediteranean. Cei mai mulți au fost italieni, doar unul din Africa de Nord, și anume abatele Hadrian, care și-a adus, e adevărat, o contribuție serioasă la înfiripareа tradiției erudiției și erudiților de la Canterbury. În York, în anul 627, episcopul italian Paulinus l-a botezat pe cel mai puternic rege păgân al regiunii respective.

Istoria, însă, își are de multe ori necunoscutele ei. În anul 2005, noul arhiepiscop de York era ales în persoana ugandezului John Sentamu. La întronizare au luat parte tot felul de dansatori africani, îmbrăcați conform tuturor cutumelor autohtone. În predica sa, noul arhiepiscop a rememorat cuvintele rostite odinioară de arhiepiscopul de Canterbury, Michael Ramsey, în 1960: „Mi-ar fi dragă imaginea unui arhiepiscop de culoare pentru York, care să-și facă datoria aici și care să

vorbească generației viitoare despre decăderea și mărirea Bisericii", adăugând: „Ei bine, sunt aici"[1].

Mai există și alte personalități de pe continentul african care joacă astăzi un rol important în spațiul creștin european. E de amintit, în primul rând, „Biserica" de la Kiev, intitulată „Solia Regatului lui Dumnezeu făgăduit tuturor națiunilor", întemeiată de nigerianul Sunday Adeleja și având o orientare harismatică, pe linia mișcărilor spirituale ale Cinzecimii. În prezent, mișcarea are în jur de 30.000 de membri, în marea lor majoritate albi, între care unii cu o mare influență în cadrul societății ucrainiene. Un membru foarte cunoscut al acesteia este Leonid Tschernowitzki, mare bancher și politician, care în anul 2006 a fost ales primar al Kievului. Noua „Biserică" a început să capete amploare: mai bine de 20 de servicii divine se săvârșesc în fiecare duminică în diferite săli ale capitalei ucrainiene, peste 50 de „biserici-surori" se află în regiunea Kievului; mai bine de 100 de „biserici-satelit" se află în orașele și satele din Ucraina și alte mai bine de 200 de „biserici" au fost întemeiate în țările de odinioară ale Uniunii Sovietice, în SUA, Germania, Israel și Olanda[2].

Dacă S. Adelaja și-a întemeiat propria comunitate la Kiev, un alt nigerian, Matthew Ashimolowo, a fondat o altă „Biserică" la Londra. În anul 1992, aceasta avea doar 300 de adepți; astăzi, în schimb, în sala „Miracle Centre" din Londra și în alte „biserici-satelit", la serviciile divine participă mai bine de 5.000 de credincioși. „Biserica" dispune de o televiziune prin cablu și de o stație radio, pentru a se adresa unui public mai larg din Marea Britanie,

[1] Vezi „New Archbishop of York Calls for Return to Life-Changing Christianity", în: *Christian Today*, 1.12.2005.

[2] Vezi Philip JENKINS, *Gottes Kontinent? Über die religiöse Krise Europas und die Zukunft von Islam und Christentum*, trad. în ger. von Ulrich Run, Herder Verlag, Freibug im Breisgau, 2008, p. 110

dar și din Nigeria, Ghana, Africa de Sud, Uganda, Sierra Leone etc. Aceste programe sunt recepționate și în alte multe părți ale Europei.

Astăzi, în Marea Britanie, de pildă, sunt prezenți în jur de 1.500 de misionari provenind din vreo 50 de națiuni. Mulți dintre ei vin din țări africane și rămân șocați în fața vidului spiritual și religios pe care-l descoperă în această „țară verde și păgână". Deseori, acești misionari trăiesc un sentiment ciudat de compasiune față de cei care odinioară i-au convertit la creștinism. Târziu, prin secolul al XIX-lea, Biserica prezbiteriană din Țara Galilor a trimis misionari în Mizoram, din nord-estul Indiei. Misiunea din acea vreme a fost un succes. Însă, în anul 2006, creștinii din Mizoram au considerat că este de datoria lor să răspundă pe măsură ciudatei provocări a istoriei și să trimită în Țara Galilor doi misionari care să ajute la reconvertirea acestui fost spațiu creștin. Amărăciunea unuia dintre acești misionari rezidă în faptul că relevanța creștinismului a fost sacrificată în favoarea unei vieți dominate de materialism[3].

În general, în Europa de astăzi, comunitățile de imigranți sunt numeroase și exercită o mare influență. Exemplul cel mai concludent îl reprezintă Marea Britanie, care, încă de prin anii '40 ai secolului trecut, a împrumutat masiv mână de lucru din Insulele Caraibe. Totuși, în ultimii ani, au venit tot mai mulți africani, așa încât, astăzi Londra are un număr de 380.000 de negri africani și 334.000 de negri caraibieni[4].

Importanța imigrației pentru peisajul religios european este evidentă. Un corespondent de la cotidianul englez *The*

[3] Rosie MURRAY-WEST, „Indian Tribe Sends a Missionary to Tackle Spiritual Void in Wales", în: *Daily Telegraph*, 6.03.2006.
[4] Cf. Afe ADOGAME, Cordula WEISSKOEPPEL (Eds.), *Religion in the Context of African Migration*, Bayreuth, Breitinger, 2005.

Guardian afirma, cu referire la Biserica africană și succesul ei în Europa, că „Londra, capitala cinică a englezilor necredincioși", va deveni unul dintre locurile cele mai areligioase din lume. Dintre cei care au participat la ultimul recensământ, 1.130.616 (15,8% din populație) s-au declarat atei. Însă, el este convins că, dacă orașul va fi pe mai departe africanizat, va fi reevanghelizat[5].

În Franța, situația este cam aceeași. Și aici, în ultimii ani, comunitatea care a crescut cel mai mult are aceeași tendință evanghelică și harismatică; din 1950, numărul membrilor acestei mișcări a crescut de la 50.000 la 400.000. La aceasta a contribuit mult imigrația din țările francofone africane, dar și imigranții din Asia și Caraibele franceze, Antile etc. Cel mai concludent exemplu în această privință îl reprezintă răspunsul pe care un preot francez l-a primit atunci când, la o slujbă, i-a întrebat pe credincioși din ce parte a lumii provin. Doar zece dintre ei au ridicat mâna și au spus că sunt francezi de origine. Între ceilalți, 40 erau imigranți africani, având un statut legal sau ilegal. Unii au declarat că provin din Gabon, Coasta de Fildeș, Congo, Africa de Sud, Togo, Nigeria; alții din Asia: Indonezia, Vietnam, Cambodgia, China, Japonia, Iran sau SUA, Canada, Columbia, Brazilia, Anglia, Spania[6].

Însă, fenomenul imigrației, inclusiv religioase, nu se rezumă doar la Marea Britanie și Franța, ci se configurează încet-încet la nivelul întregii Europe. De pildă, Roma are astăzi între 50.000 și 100.000 de filipinezi, dintre care cei mai mulți sunt catolici, ca să nu mai amintim de alți peste 50.000 de latino-americani.

---

[5] Leo BENEDICTUS, „From the Day We're Born till the Day We Die, it's the Church", în: *The Guardian*, 21.01.2005.

[6] Cf. Elisabeth EAVES, „Is France Getting Religion?", în: *Slate*, 1.02.2005.

IV.36. *Halloween*, o reminiscenţă a revelionului celtic

Una dintre cele mai mari sărbători atât pentru copii, cât și pentru adulți, din SUA, este *Halloween*. Are loc în fiecare an la 31 octombrie și reprezintă un amestec de obiceiuri legate de sărbătoarea Sfântului Nicolae și altele carnavalești. Cu acest prilej, părinții își decorează casele cu tot felul de figuri ale unor eroi din basme, ale unor stafii, pânze de păianjen sau mături fermecate ale unor vrăjitoare etc. De asemenea, organizează o suită întreagă de întâlniri, în cadrul cărora oaspeții poartă haine dintre cele mai bizare. Purtând o astfel de ținută, copiii merg pe la vecini în cadrul unui adevărat ritual, cerând și primind dulciuri. Nu arareori, întreaga lună octombrie este marcată de sărbătoarea care tocmai se apropie; aerul de sărbătoare se resimte din plin în magazine prin bogata ofertă de măști și costume, în familii, școli și pe la vecini. Peste tot ard noaptea lumânări în dovleci curățați de conținutul interior, purtând încrustate diferite chipuri, numite „lanternele lui Jack", după numele unui ștrengar irlandez, Jack, care pretindea nici mai mult, nici mai puțin, că a reușit să-l lege pe diavol de un copac.

Ceea ce surprinde în mod special cu prilejul sărbătorii este, așa cum se știe, costumația care poartă, de cele mai multe ori, amprenta fantomaticului. În mod tradițional, sunt folosite cearșafuri vechi, decupându-se anumite porțiuni și figurând

chipul unui spirit care privește atent. Alte chipuri foarte populare sunt diferite schelete, vrăjitoare, pisici negre etc. Culorile preferate cu ocazia sărbătorii sunt negrul, precum noaptea, ca și oranjul, precum culoarea dovleacului.

La începuturile sale, sărbătoarea a fost organizată în Irlanda. După aceea, s-a bucurat de mare popularitate și în Anglia și în Scoția. Odată cu valul migrației irlandeze spre SUA de după anul 1840, *Halloween* a devenit sărbătoarea întregii populații. Astăzi, în SUA, la această sărbătoare participă în jur de două treimi dintre cetățeni. De altfel, în SUA, *Halloween*-ul este a doua mare sărbătoare după cea a Crăciunului.

Este foarte adevărat, în Europa, în cea mai mare parte a ei, *Halloween* nu are o tradiție foarte bogată, atât în rândul tinerilor, cât și cel al adulților. Ea îmbracă, mai degrabă, un aspect comercial. Însă, întâlnirile consacrate *Halloween*-ului devin tot mai populare, începând chiar de la nivelul grădinițelor, acest lucru ieșind în evidență mai ales prin costumația specifică pe care o poartă copiii cu această ocazie. Și inclusiv de aici pornesc discuțiile în jurul sărbătorii. La fel cum în Europa mulți creștini avertizează, an de an, asupra originii păgâne a carnavalurilor, tot la fel în SUA, creștinii practicanți americani atrag atenția privind legătura istorică dintre *Halloween* și lumea satanică a spiritelor rele.

Este neîndoielnic faptul că *Halloween*-ul de astăzi își are originile într-o sărbătoare păgână, respectiv în sărbătoarea celtică a recoltei și a Anului Nou, *Samhain*. Cuvântul irlando-galez *Samhuinn* înseamnă „sfârșitul verii". De altfel, anul celtic cunoștea doar două anotimpuri, vara și iarna. El viza doar însămânțatul și recolta, luând sfârșit, conform calendarului nostru, la sfârșitul lui octombrie.

Noaptea de dinaintea Anului Nou era un timp intermediar, în care ce a fost vechi a trecut și ceea ce este nou încă n-a sosit. În această noapte, granița dintre lumea celor vii și a celor morți putea fi traversată. Acum, magia și ritualurile religioase aveau o eficiență sporită. Spiritele morților puteau accede, în această noapte, spre lumea celor vii. De aceea, cei vii apelau la tot felul de ritualuri religioase pentru a se proteja. Erau stinse focurile din case, pentru a oferi un mediu neprielnic pentru spiritele celor decedați; oamenii purtau măști fioroase și făceau mult zgomot, aprindeau focuri pe câmp, pentru a alunga întunericul și, în același timp, spiritele morților.

Întrebarea care se pune este cum s-a ajuns de la toate acestea la *Halloween*. Sărbătoarea consacrată de către Biserică Tuturor Sfinților datează din anul 609. În ziua de 13 mai a acestui an, Panteonul sau templul tuturor zeilor de la Roma a fost consacrat Fecioarei Maria. Templul de odinioară al tuturor divinităților păgâne a devenit locul de venerare al tuturor sfinților creștini. Prin aceasta, Roma eternă a început să sărbătorească biruința Bisericii asupra păgânismului. Mai târziu, în secolul al VIII-lea, papa Grigorie al III-lea a mutat sărbătoarea Tuturor Sfinților din mai în data de 1 noiembrie; cu toate acestea, Biserica Ortodoxă sărbătorește pe mai departe ziua Tuturor Sfinților în prima duminică de după Rusalii. Biserica creștină n-a făcut altceva decât să încerce să elimine angoasa generală provocată de păgânism în legătură cu spiritele morților: lumea de dincolo de care se temeau atât de mulți păgâni este, din perspectivă creștină, lumea nevăzută a lui Dumnezeu, în care sfinții așteaptă desăvârșirea întregii creații și depun mărturie pentru aceasta.

Seara de dinaintea Tuturor Sfinților a devenit, totuși, „all hallows eve" și, în fine, chiar dacă nu într-o manieră tocmai

„ortodoxă" din punct de vedere lingvistic, *Halloween*. În Irlanda, multe obiceiuri legate de această seară s-au păstrat pe mai departe, ca și alte reminiscențe legate de Paște sau de Crăciun. De altfel, Biserica creștină n-a fost atât de preocupată de înlăturarea acestei întregi moșteniri păgâne, cât de punerea unei amprente creștine asupra ei. Așa cum s-a văzut, însuși Panteonul de la Roma n-a fost dărâmat, ci reconsacrat.

Irlandezii sărbătoresc *Halloween*-ul de aproape o mie de ani, dar, tot de atâta vreme, sunt un popor creștin. În SUA, aceeași sărbătoare nu mai are nicio semnificație religioasă. Însăși legătura cu sărbătoarea Tuturor Sfinților nu mai are nicio relevanță. Astăzi, *Halloween*-ul a devenit, în realitate, o sărbătoare păgână, însă una a noilor păgâni; a unor păgâni care constituie marea majoritate a semenilor noștri. Însă, aceștia nu cred nici în niscaiva zei păgâni, nici în Dumnezeul biblic, ci pur și simplu în ei înșiși și în propriile plăceri.

IV.37. Biserica, în pragul sfârşitului Modernităţii

Odată cu sfârșitul războiului din Franța și Prusia (1870), Europa Apuseană avea să se bucure de o perioadă de pace pentru aproape jumătate de secol. În anul 1914, când a început Primul Război Mondial, vor izbucni ostilitățile, având un mare impact inclusiv asupra Bisericilor din Apus și Răsărit. Desigur, începutul războiului a reprezentat pentru mulți un motiv de bucurie, izvorâtă fie din patriotism, fie din anumite convingeri religioase. De pildă, pentru împăratul Wilhelm al II-lea (1859-1941), care era deopotrivă regele Prusiei, dar și primatul Bisericii prusace, satisfacția era cu atât mai mare. Pe de altă parte, unii teologi liberali au descoperit în război cel mai bun prilej care va permite Germaniei să domine geopolitic și să ofere sprijin pentru crearea împărăției lui Dumnezeu. Un singur exemplu: în cea mai mare parte a toamnei anului 1914, marele teolog Adolf von Harnack și-a petrecut timpul scriind în apărarea politicii germane sau schițând unele dintre discursurile împăratului.

Faptul că Turcia musulmană lupta alături de Germania și Austria creștine nici nu mai conta, mulți interpretând situația ca pe o nouă cruciadă. Și cucerirea Ierusalimului de către aliați în 1917 a fost apreciată ca un succes în noua cruciadă. Pe de altă parte, combatanții aparținători diferitelor Biserici și confesiuni abia așteptau confruntarea în bătălie. Atunci când rușii au

invadat Galiția, i-au forțat pe catolici să se convertească la Ortodoxie. Și tot la fel, când germanii au cucerit Riga din Lituania, au transformat catedrala ortodoxă într-una luterană.

În aceeași perioadă, foarte mulți preoți catolici din Franța au privit războiul ca pe o pedeapsă a lui Dumnezeu împotriva secularizării Franței și ca pe o chemare la apărarea valorilor creștine. Însuși președintele Raymond Poincaré a făcut o invitație la „unirea sfântă" a poporului francez, determinând pe mulți preoți să se înroleze ca simpli soldați, nu drept capelani, iar pe mulți intelectuali, până mai ieri anticlericaliști notorii, să apere catolicismul ca parte vitală a moștenirii culturale a Franței, care era acum atacată de Germania. De asemenea, în Marea Britanie și în Germania, în primele faze ale războiului, a crescut masiv numărul credincioșilor practicanți, mai ales că aceștia se rugau pentru supraviețuirea celor dragi.

Noul papă, Benedict al XV-lea, ales în septembrie 1914, a pledat cu multă forță și convingere pentru a menține un nivel ridicat al moralei în timpul războiului. Era convins că rolul Bisericii este acela de a ușura suferința oriunde are loc și de a acționa în favoarea păcii. A donat atât de mulți bani pentru alinarea suferințelor provocate de război (82 de milioane de lire), încât aproape că a provocat falimentul băncii Vaticanului, care, peste câțiva ani, va fi nevoită să împrumute bani pentru funeraliile sale și pentru încoronarea succesorului său.

La sfârșitul războiului, în noiembrie 1918, o mare parte a Europei era devastată și jumătate din generația existentă dispăruse. În spațiul teologic, mulți credeau că războiul a demonstrat că unele curente teologice recente, cum au fost liberalismul și Evanghelia socială, sunt eronate, promovând războiul. Karl Barth (1886-1968), care avea să devină cel mai important

teolog al secolului al XX-lea, s-a dezis de teologia liberală în august 1914, pe când era pastor luteran de provincie; alții, dimpotrivă, socoteau că perioada postbelică ar fi o oportunitate pentru înflorirea liberalismului dinainte de război, oferind șansa refacerii legăturilor dintre popoare și realizării împărăției lui Dumnezeu pe pământ.

Venirea la putere a lui Benito Mussolini (1883-1945) în Italia, după 1920, ca și a lui Adolf Hitler (1889-1945) în Germania, după 1930, a însemnat triumful fascismului în Europa Occidentală. Fascismul nu a însemnat doar apariția totalitarismului, ci și a unei ideologii opuse în mare măsură creștinismului. Cu toate acestea, Biserica n-a dat o replică pe măsură dictaturii/dictaturilor. Unul dintre motive era că nu toți dictatorii erau fasciști, iar alții aprobau creștinismul. De pildă, generalul Francisco Franco (1892-1975), cunoscut în mod oficial drept „conducătorul Spaniei prin grația lui Dumnezeu", a devenit dictator după Războiul Civil din Spania din 1936, fără să fi fost, de fapt, un fascist. El nu a avut nicio ideologie specifică de guvernare și a căutat tot timpul sprijin din partea Bisericii Catolice. Același lucru îl întâlnim în Portugalia, guvernată din 1932 de un fost student al iezuiților, António Salazar (1889-1970). „Noul stat" al lui Salazar a confirmat creștinismul catolic drept o parte a moștenirii culturale a Portugaliei, bazându-și inclusiv politica economică pe enciclicele papei.

Sfârșitul celui de-al Doilea Război Mondial a adus cu sine cu mult mai multe schimbări decât Primul Război Mondial. Vreme de aproape 50 de ani după terminarea războiului, s-a resimțit un fel de „întinerire a Bisericii" în toată Europa și în SUA, numărul credincioșilor practicanți fiind tot mai mare. În unele țări, această situație a condus la introducerea unei

legislații creștine pe măsură. Anglia și Țara Galilor au făcut ca educația religioasă și serviciile divine din școli să devină obligatorii în 1944, iar ca reacție împotriva nazismului, în Germania de Vest s-au abolit pedeapsa cu moartea și avortul.

Dacă holocaustul i-a obligat pe creștini să-și regândească relațiile cu evreii, decimați într-un spațiu istoric creștin, tot la fel i-a determinat să își reconsidere și propria credință. Principalul motiv este acela că secolul al XX-lea n-a fost doar secolul celor două războaie mondiale, ci și secolul în care genocidul a proliferat în întreaga lume: e vorba de atrocitățile comise de trupele japoneze în Manciuria (1930-1940), aruncarea bombelor atomice la Hiroșima și Nagasaki (1945), omuciderile din perioada „revoluției culturale" din China (1960-1970), războiul dintre comuniști și anticomuniști din Cambodgia (1970-1980) sau ororile din Kosovo de la sfârșitul secolului trecut.

Nu fără oarece temei, Richard Rubenstein, într-o carte publicată în 1996, se întreba, în același context, dacă „după Auschwitz" mai poate exista teologie. De altfel, asemenea întrebări s-au pus și cu mult mai înainte, cum ar fi după faimosul cutremur de la Lisabona, în urma căruia au murit sute de mii de oameni, zdruncinând credința multor europeni în plină perioadă iluministă. Într-un anume fel, așa s-a născut problema teodiceei (literal, suferința lui Dumnezeu), respectiv încercarea de a arăta compatibilitatea între credința în Dumnezeu și existența suferinței. Numai că, după cel de-al Doilea Război Mondial, lucrurile s-au schimbat: creștinii, aflați până nu de multă vreme în boxa acuzaților, spre a primi judecata lui Dumnezeu, i-au oferit-o Acestuia, pentru a-L supune propriei lor judecăți.

IV.38. Biserica şi Europa „postcreştină”

În mod evident, începând cu ultimele decenii ale secolului trecut, creștinismul apusean, în special, trece printr-o perioadă de criză. Numărul credincioșilor practicanți a scăzut simțitor, tot mai puțină lume se identifică cu valorile creștine. Sunt tot mai mulți cei care contestă legile ce încearcă să protejeze principiile și valorile creștine, cum ar fi legile împotriva avortului sau homosexualității, sau cele care interziceau sau restricționau divorțul, în special în unele țări catolice, cum ar fi Italia și Irlanda.

Desigur, cauzele care au condus la această situație sunt multiple. Cert este că una dintre cele mai importante este creșterea interesului pentru alte religii, care se datorează, între altele, imigrației în Europa; de pildă, foarte mulți musulmani s-au stabilit în Europa, așa încât la ora actuală în Franța există mai mulți musulmani practicanți decât catolici practicanți. În 1968, formația *The Beatles*, atât de populară în întreaga lume, a întreprins faimoasa călătorie în India pentru a-și căuta „iluminarea” la poalele lui Maharishi Mahesh Yogi, deschizând calea apetitului pentru religiile orientale în rândul multor tineri. Pe de altă parte, s-a inoculat tot mai mult ideea substituirii „religiei” prin „spiritualitate”, a instituției religioase prin experiența individuală. Așa au apărut, între 1950-1960, mișcarea *New Age* și neopăgânismul. De altfel, oferta

neopăgână, precum vrăjitoria și *Wicca*, s-a dorit o alternativă la „religia" propusă de Bisericile tradiționale.

Dincolo de proliferarea noilor religii și „spiritualități" în spațiul istoric al marilor Biserici tradiționale, în perioada anilor 1960-1970, Europa a resimțit din plin avalanșa secularismului, ateismului și agnosticismului modern. Callum Brown, în lucrarea sa *Moartea Marii Britanii creștine* (2001), surprinde foarte bine acest aspect, afirmând că a fost nevoie de câteva secole pentru a converti Marea Britanie la creștinism, dar va fi nevoie de mai puțin de 40 de ani pentru a-l uita. Mulți tineri de prin anii '60-'70 apreciau că religia creștină ar fi una „opresivă". Daniel Cohn-Bendit, unul dintre liderii studenților din Paris care au ieșit pe străzi în 1968, a cerut distrugerea religiei creștine și valorilor morale impuse de aceasta.

Efectul atitudinii acestei generații față de creștinism se va resimți, din păcate, pe termen lung, fiindcă toți acești tineri au devenit, la rândul lor, părinți, inoculând copiilor lor aceeași atitudine față de valorile creștine. În 1966, în Franța, aproximativ 23% din populație pretindea că participă regulat la Liturghia de duminică; în 1990, doar 12% o mai făceau.

Declinul creștinismului european apare cel mai evident în țările scandinave, acolo unde luteranismul joacă încă un rol important, în pofida faptului că numărul credincioșilor practicanți este foarte redus. Finlanda are, prin Biserica Evanghelică Luterană, încă o Biserică de stat. În Suedia, după război, poziția luteranismului a fost subminată prin accentuarea pluralismului și a secularismului. De altfel, deși este socotită Biserică națională, Biserica Luterană a Suediei a fost separată de stat începând cu anul 2000. În Danemarca, Biserica și Statul sunt oficial separate, deși păstrează legături strânse. Biserica Evanghelică

Luterană este susținută de stat prin impozitul impus special pentru Biserică, ca și în Germania. În fine, Biserica Norvegiei este o Biserică de stat, capul acesteia fiind regele, la fel ca în Biserica Anglicană. Într-o oarecare măsură, aceasta este împărțită între liberali și tradiționaliști, perioada de după război cunoscând unele tensiuni între Stat și Biserică, cu privire la cât de liberal ar trebui să fie Statul.

Într-o Europă configurată tot mai mult ca fiind „postcreștină", din păcate, au fost chiar teologi care au pactizat, într-un fel sau altul, direct sau indirect, cu partizanii secularizării. Rudolf Bultmann (1884-1976), de pildă, un teolog foarte cunoscut în domeniul studiilor biblice, susține că *Noul Testament* ar oferi foarte multe aspecte de filosofie existențială care se plasează undeva în spatele unui limbaj mitic. În consecință, misiunea teologiei n-ar fi alta decât descoperirea mesajului de bază și „descotorosirea de miturile depășite". La rândul său, episcopul anglican John Robinson (1919-1983) publica, în anul 1963, o carte intitulată *Onest față de Dumnezeu*, în mare parte fiind vorba de un studiu al ideilor împărtășite de teologii germani R. Bultmann, P. Tillich și D. Bonhoeffer. În genere, lucrarea sa a fost una temperată, dar avea să devină un adevărat „fenomen" creștin în perioada anilor 1960-1970. În fapt, a fost percepută ca o carte scrisă de un episcop anglican care neagă cele mai importante elemente ale credinței creștine. A fost vândută în tiraje de sute de mii de exemplare.

Trecând într-un alt plan, este evident că, în aceeași a doua jumătate a ultimului secol al mileniului trecut, multe Biserici au fost tot mai mult atrase de politică. Cunoscutul teolog de la Harvard, Harvey Cox, afirma, de altfel, că politica s-a substituit metafizicii în limbajul Bisericii în anul 1965. În general, Biserica

Romano-Catolică s-a pliat pe curentul politicii conservatoare. În Spania, de pildă, revenirea la democrație și alegerea unui guvern socialist în 1982 au fost întâmpinate cu bucurie de Biserica Catolică, dar anticlericalismul promovat de guvern a condus după aceea la răcirea relațiilor. Biserica a pledat tot mai mult împotriva secularizării și împotriva unor legi liberale anticreștine, cum ar fi cea privind legalizarea avortului, introducerea educației sexuale în școli etc. Spania rămâne pe mai departe una dintre cele mai ferme țări catolice din Europa, alături de Italia, dar și aici, ca și în alte părți, influența Bisericii asupra vieții publice și politice s-a diminuat. Atunci când a propus și organizat referendumul asupra avortului (1981), a pierdut, pentru ca, în anul 1984, să se producă oficial separarea Bisericii de Stat.

Tot mai mulți analiști ai fenomenului religios sunt de părere că este dificil de anticipat cum va arăta viitorul Bisericii în Europa pe termen lung. Cei mai mulți cred că accentul ar trebui pus astăzi pe o nouă misiune creștină în Europa, pe „noua (sau a doua) evanghelizare" a celor care încep să cunoască tot mai puține lucruri despre propria religie, despre creștinism. Societatea secularizată într-o mare parte a Europei de astăzi a creat, în fapt, un mare spațiu prielnic pentru misiune, unul în care creștinismul a înflorit cândva, dar care în prezent este, dacă nu uitat, cel puțin ignorat.

IV.39. Ezoterismul de azi, o expresie nouă a gândirii magice

Începând încă de prin anii '70 ai secolului al XX-lea, sub influența mișcării *New Age*, semnificația noțiunii de ezoterism s-a îmbogățit tot mai mult. Astăzi, mișcarea ezoterică înseamnă cu mult mai mult decât sisteme precum teozofia sau rozicrucianismul. În limbaj obișnuit, ezoterism înseamnă toate ofertele spirituale alternative, într-o lume dominată de știință și medicină științifică. Ocultismul secolului al XIX-lea, atât cât este el încă prezent, ba chiar spiritismul, sunt asimilate ezoterismului, ca și alte practici din sfera superstiției, cum ar fi terapia cu ajutorul unor pietre prețioase sau „citirea" viitorului prin intermediul cărților Tarot. Desigur, la toate acestea se adaugă forme apusene ale unor idei și metode de sorginte extrem-orientală, cum ar fi, de pildă, tantrismul moștenit din tradiția *Yoga*, neoreligia japoneză *Reiki*, *I Ging*, *Cartea schimbărilor* etc.

Librăriile și bibliotecile sunt pline de literatură ezoterică. Standurile consacrate acesteia sunt cu mult mai bogate decât cele consacrate teologiei. Dintr-o perspectivă strict cronologică, pot fi distinse cel puțin trei „generații" pe parcursul cărora s-a conturat acest curent destul de pestriț și nesistematic al ezoterismului. E vorba, în primul rând, de mișcarea *Hippie* (copiii din flori) a anilor '60, apoi de mișcarea *New Age* a anilor '70 și '80 și, în fine, de ezoterismul atât de generos privind tot

felul de terapii începând cu anii '90. Noua ofertă ocult-ezoterică pretinde că „vindecă" nu doar bolile fizice, ci absolut orice, pornind de la cele mai mici neîmpliniri până la realizarea unei cariere profesionale de excepție.

Practic, în spatele unor asemenea oferte de terapie generalizată nu se ascunde nimic altceva decât o formă modernă, o expresie nouă a gândirii magice. Clienții noii „piețe" ocult-ezoterice pretind că ar exista „specialiști" și tehnici care pot rezolva orice problemă legată de viață. Dacă un psiholog de specialitate, de pildă, îți spune clar că nu-ți poate ridica IQ-ul de la 110 la 150, nu același răspuns îl găsești pe „piața" ezoterică, unde orice performanță este posibilă.

Pe această „piață" totul este negociabil, totul este de vânzare și poate fi cumpărat, inclusiv sensul propriei vieți. „Piața" are o structură comercială, respectând întocmai criteriile oricărei economii de piață, respectiv cererea, oferta și mijloacele sau căile de distribuție (târguri de mostre, mijloace de informare audiovizuale, literatură, centre de informare etc.). Pe această piață, tinerii au acces limitat, întrucât nu toți dispun de mijloacele financiare necesare. Și, totuși, pe aceeași „piață", tinerii se bucură de un privilegiu în comparație cu adulții, ținând seama de faptul că ofertele ezoterice sunt mediatizate intensiv prin intermediul lumii virtuale a internetului, o lume cu mult mai accesibilă tinerilor decât adulților. Pe de altă parte, oferta comercială ezoterică se adresează părții cultivate a clasei de mijloc, precum și grupelor de vârstă medie a aceleiași clase, cu preponderență femeilor.

În general, adulții așteaptă să găsească pe „piața" ezoterică o extensie a modelului pe care-l oferă medicina în spațiul specific ei în toate celelalte domenii ale vieții, de la

spiritualitate până la redescoperirea sensului vieții. Tocmai de aceea, oferta ezoterică este una strict individualistă. Ea nu-și propune altceva decât să-l facă pe client fericit, să-l conducă spre „iluminare", printr-o transformare a conștiinței. Lucrul acesta nu are absolut nicio legătură cu comunitatea, nevoia de comuniune a individului sau statul din care el face parte. Este și motivul pentru care întreaga ofertă a lumii ezoterice este pur și simplu o ofertă de consum personal, într-o lume pluralistă și globală.

Ezoterismul modern nu face altceva decât să ambaleze tot felul de tradiții religioase și magic-oculte, încercând să le facă vandabile. Întâlnirea și amalgamarea acestor tradiții nu are nimic de a face cu aflarea adevărului sau o oarecare evaluare critică, în sensul a ceea ce ar putea fi sau nu valabil. Pur și simplu este vorba doar de utilitatea și de apetitul personal al ofertantului și al clientului. Acest pragmatism se resimte cu mult mai mult în rândul tinerilor. Ei simt nevoia unor noi experiențe, vor să aibă parte de tehnici încă necunoscute, vor să vadă dacă ceea ce și-au propus „funcționează", sunt curioși, vor să depășească limitele obișnuite și să testeze instinctul de toleranță al adulților.

Ceea ce trebuie înțeles cu tărie este că mișcarea ezoterică în sine nu este o religie, deși își asumă ocazional funcția de religie, întrucât utilizează multe idei religioase. Dimpotrivă, ea protestează împotriva faptului că viața cotidiană e dominată doar de comerț și tehnică. De aceea, multă lume socotește că mișcarea ezoterică din lumea de azi nu e altceva decât expresia „nostalgiei" după un anume comportament religios.

IV.40. De la societatea civică la o „religie civică"?

În toată lumea democratică e nevoie de o societate civică, atentă la toate demersurile și mișcările cetății. Ea este cea care simte cel mai bine pulsul viitorului spre care se îndreaptă sau e îndreptată societatea. Prin mimetism sau nu, indiferent din care parte, s-a produs acest transfer, așa încât, astăzi, dincolo de societatea civică, se poate vorbi de „religia civică", de o „religie" fără a fi patronată de un întemeietor, dar care își face simțită prezența în societate. Între altele, ea se constituie, așa cum afirmă Mircea Eliade, într-un „sacru camuflat", respectiv într-un „cult" al drapelelor, sărbători publice, „ritualuri" legate de anumite perioade ale vieții, sărbători politice etc.

În societatea contemporană, cel puțin în Occident, „religia istorică" și „religia civică" s-au separat complet. Ele nu mai au nicio legătură cu religia de stat din vremea faraonilor Egiptului, cu aceea a monarhiilor din țările creștine sau cu specificul budisto-tibetan de câteva milenii. De câteva decenii asistăm la un proces profund de secularizare. Pentru foarte mulți europeni, sărbătorile creștine nu reprezintă altceva decât un prilej de relaxare, în cadrul unor excursii cât mai exotice. Vinerea Patimilor, Rusaliile sau Paștile, dincolo de o simplă coloratură turistică și oferta industriei de ciocolată, aproape că au dispărut din conștiința publică. Iar Crăciunul, sărbătoarea Nașterii

Domnului, începe, din păcate, în fiecare familie, să semene tot mai mult cu oricare sărbătoare obișnuită a zilei de naștere a unui membru anume al familiei. În aproape toate familiile, Crăciunul se rezumă, în principal, nu la pregătirea spirituală pentru momentul Întrupării și Nașterii Fiului lui Dumnezeu, cât mai ales la costisitoarele cumpărături, decorarea bradului și masa îmbelșugată. Ca și cu prilejul altor sărbători, toată încărcătura creștină este înlocuită de elemente care țin, mai degrabă, de o așa-numită „religie civică", corespondent al unei societăți civice în plină expansiune.

Reputatul analist german al fenomenului neoreligios, Fridriech-Wilhelm Haack, ne oferă un exemplu foarte concludent în acest sens, legat de slujba din Vinerea Patimilor din anul 1990, care a avut loc într-o biserică dintr-un cartier foarte populat din München[1]. Cu acest prilej, cei aproximativ 50 de „participanți" asistă, mai degrabă, la un fel de „recepție" festivă decât la o slujbă religioasă. De pildă, se renunță la trasul clopotelor și la sunetul de orgă; partea principală a momentului din această zi a Săptămânii Patimilor o reprezintă improvizația și improvizarea muzicală făcută de un cor și soliștii săi. Locul predicii este preluat de o poezie a unei „sore" din Brazilia, citită de către preot. Liturghia și Euharistia sunt înlocuite cu improvizații adaptate poeziei și „teologiei eliberării", regizate într-o manieră proprie de către preotul slujitor. În consecință, pe parcursul „reprezentației", câteva zeci dintre cei 50 de participanți pleacă.

Desigur, mesajul acestor „animatori spirituali", cum îi numește Fr.-W. Haack, nu trebuie nici pe departe subapreciat sau

[1] Vezi *Europas neue Religion Sekten - Gurus - Satanskult*, Orell Füssli, München/Claudius-Verlag, Zürich, 1991, p. 186.

ignorat, la fel ca și consecințele lui. Ei nu fac altceva decât să încerce să transmită ceea ce multă „lume de azi cere”[2]. Sunt, în fapt, „ideologi ai binelui”; sunt împotriva a tot ceea ce este rău, împotriva opresiunii, suferinței, războiului, fiind susținătorii convinși a tot ceea ce înseamnă sănătate, pace, fericire, bucurie și dreptate. Religia lor vrea să însemne, în cele din urmă, „Binele, Frumosul și Adevărul”[3].

Cu toate acestea, așa-numita „religie civică” nu va fi niciodată o religie care aduce mântuirea pentru că, în ființa ei, e orientată spre festivism. Pe de altă parte, nu poate fi nicio „religie a viitorului”, ci se vrea, cel mult, o călăuză, o călăuză care va pregăti terenul, sau chiar l-a pregătit, pentru aceasta.

Așa că n-ar trebui să ne surprindă, subliniază același Haack, dacă această nouă religie, care se profilează pe fondul „religiei civice” postmoderniste, se va constitui cumva într-un cumul de diferite surogate religioase. În acest nou context, ar fi de preferat o papesă în locul unui papă, care reprezintă un simbol al dominației patriarhale în Biserică. Și tot la fel, de preferat ar fi ca aceasta să fie de culoare, pentru a se scoate tot mai mult în evidență că vremurile triste de opresiune și sclavie au fost depășite[4].

În „noua religie”, păcatul, vina și iertarea nu mai au nicio semnificație. Totdeauna se vorbește, mai degrabă, de greșeli care nu au „nicio nevoie” de iertare. Prin urmare, e vorba de o nouă religie, susțin adepții Postmodernismului, care o va înlocui pe cea veche. Unii analiști o numesc „hinduismul apusean” sau „cibernetic”. Încă de la începutul istoriei umanității s-au

[2] Europas neue Religion Sekten..., p. 187.
[3] Europas neue Religion Sekten..., p. 187.
[4] Europas neue Religion Sekten..., p. 188.

profilat două mari scopuri în viața religioasă a omului, indiferent de locul sau timpul în care acesta a trăit: înnobilarea și îndumnezeirea omului sau, dimpotrivă, reducerea lui la statutul de „serv", „rob" al lui Dumnezeu. Probabil că Urul Chaldeii e unul dintre cele mai bune exemple: oamenii de acolo năzuiau după îndumnezeire; o demonstrează simbolistica biblică a turnului din Babel. Patriarhul Avraam însă, la rândul său, a părăsit Urul Chaldeii nu pentru a deveni asemenea lui Dumnezeu, ci pentru a-l sluji Acestuia.

De altfel, din nefericire, „noua religie a Europei", așa-zisa „religie civică", nu se vrea altceva decât o „îndumnezeire" a omului în afara lui Dumnezeu, fără Dumnezeu. E vorba de o „religie" pur subiectivă, de o falsă religie, în afara Bisericii și a „timpului Bisericii".

IV.41. Biserica în faţa pluralismului religios

Trăim astăzi într-o societate pluralistă, iar acest pluralism se resimte pe mai multe planuri: politic, economic, etnic, cultural, lingvistic şi religios. În cel din urmă domeniu amintit, până spre sfârşitul secolului al XIX-lea, cel puţin în Europa, a existat un anume „monopol" al Bisericii creştine. În condiţiile procesului de modernizare, mediul religios, ca şi celelalte, a trebuit să suporte şi el, la rândul său, după ceea ce s-a numit „îmbolnăvirea cosmologică" (Copernic/Kepler), cea „biologică" (Darwin), cea „narcisistă" prin psihanaliza lui Freud, în fine amprenta celei pluraliste, impusă necondiţionat de Modernitate[1].

Desigur, într-un atare nou context, Biserica poate apela, spun anumiţi analişti, la diferite strategii. Forma cea mai elementară ar fi ignorarea problemei sau minimalizarea ei printr-o percepţie selectivă. Sociologul P.L. Berger analizează alte două strategii, pe care le consideră inadecvate provocării pluralismului modern, şi anume adaptarea Bisericii la pluralismul religios şi respingerea acestuia[2]. Autorul îşi argumentează punctul de vedere pornind, în cazul primei variante, de la ideea că, pe termen lung, adaptarea Bisericii va conduce la

---

[1] Cf. Sigmund FREUD, „Die Widerstände gegen die Psychoanalyse", în: *Gesammelte Werke* vol. XIV, Frankfurt am Main, p. 109.

[2] Peter L. BERGER, „Wenn die Welt wankt. Pluralismus ist eine Chance für Christen", în: *Lutherische Monatshefte*, 32 (1993), p. 13.

pierderea propriei identități, în sensul că pluralismul, aflat într-o permanentă schimbare, va obliga Biserica să se adapteze și să se readapteze continuu.

În ceea ce privește a doua strategie, Berger consideră că va obliga Biserica să se autoizoleze, să se ghetoizeze, renunțând la demersul său universal, devenind un sistem omogen închis, cu pretenția de a poseda adevărul absolut. Este exact ceea ce sugerează și teologul J.B. Metz când afirmă că în Biserică ar exista pericolul, chiar dacă nu la o scară largă, a promovării unei „mentalități de autoizolare sectară"[3]. Aceeași problemă e adusă în discuție și de sociologul G. Schmied, care afirmă că uneori are sentimentul că, din păcate, ar avea loc o deplasare a accentului dinspre „tipul ideal al Bisericii spre tipul ideal al sectei"[4]. Această „inapetență" sau „incomoditate" față de modernitate și pluralizare ar putea conduce, din nefericire, spre o eventuală „opțiune fundamentalistă"[5], o opțiune care se înscrie pe linia unei așa-numite „dezmodernizări"[6].

[3] Johann Baptist METZ, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, M. Grünewald, Mainz, 1992, p. 101; cf. p. 102: „Nu minoritatea, ci mentalitatea definește secta în sens teologic".

[4] Cf. Gerhard SCHMIED, *Kirche oder Sekte? Entwicklungen und Perspektiven des Katholizismus in der westlichen Welt*, Piper, München, 1988, p. 14 sq.; Karl LEHMANN, „Eine Lebensfrage für die Kirche", în: *Herder-Korrespondenz*, 49 (1995), p. 31.

[5] Cf. Thomas MEYER, *Fundamentalismus: Aufstand gegen die Moderne*, Rowohlt Taschenbuch, Reinbek bei Hamburg: 1989, p. 44.

[6] Cf. Martin E. MARTY, „Fundamentalism as a Social Phenomenon", în: *Bulletin. The American Academy of Arts and Sciences*, vol. XLII, nr. 2 (1988), Cambridge, p. 24 sq.; Klaus KIENZLER, *Der religiöse Fundamentalismus. Christentum, Judentum, Islam*, Beck, München, 2002; Martin E. MARTY, R.S. APPLEBY, *Herausforderung Fundamentalismus Radikale Christen, Moslem und Juden im Kampf gegen die Moderne*, Campus Verlag, Frankfurt am Main/New York, 1996; Stephan H. PFÜRTNER, *Fundamentalismus. Die Flucht ins Radikale*, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau, 1991.

În consecință, atât respingerea pluralismului, cât și o adaptare radicală a Bisericii la acesta reprezintă soluții pe care Biserica nu poate conta pe termen lung. Același Peter L. Berger susținea, încă din anul 1963, că, în condițiile unui mediu concurențial, pe toate planurile, Biserica trebuie să accepte o a treia soluție, și anume aceea de a se conforma acestor norme ale economiei de piață[7]. Într-o comunicare făcută în fața Sinodului Bisericii Evanghelice din Germania, din 1993, el a reluat această idee, susținând că pluralismul religios, dincolo de toate, oferă o șansă în plus în perspectiva aprofundării credinței, întrucât o eliberează de anumite „false certitudini"[8].

Cea mai mare provocare, în contextul pluralismului de azi, se circumscrie practic în ecuația păstrării și trăirii propriei credințe și propriilor convingeri religioase, pe de o parte, iar pe de altă parte, a respectării credinței și libertății celorlalți. Prin urmare, cum poate fi făcută vie și prezentă credința creștină într-o lume provocată tot mai evident de alte multe alternative?

Societatea postmodernă în care trăim presupune, între altele, o pluralizare și relativizare excesivă inclusiv în plan religios. În acest sens, W. Welsch vorbește despre ceea ce el numește „casa cu multe locuințe", înțelegând prin aceasta diferitele forme de viață și orientări fundamentale, care coexistă în interiorul aceleiași societăți[9]. De asemenea, el face

---

[7] Peter L. BERGER, „Ein Marktmodell zur Analyse ökumenischer Prozesse", în *Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie*, 1965, p. 248 sq.

[8] Peter L. BERGER, „Pluralistische Angebote: Kirche auf dem Markt", în: *Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt*, nr. 46, 12.11.1993; cf. Hermann TIMM, „Ferner Himmel und nahe Hölle: Leben im Angebot", în: *Lutherische Monatshefte*, 32 (1993), pp. 25-27.

[9] Vezi Wolfgang WELSCH, „Haus mit vielen Wohnungen. Der Pluralismus lässt Absolutismus zu, wenn er privat bleibt", în: *Evangelische Kommentare*, 27 (1994), p. 476.

distincție între „pluralismul superficial" și „pluralitatea profundă" care, în viziune sa, nu este una plăcută și comodă[10].

În domeniul strict al dialogului între religii, soluția propusă pentru ieșirea din impas a fost o teologie pluralistă a religiilor. Teologul american P. Knitter, care face o distincție clară între modelele exclusiv, inclusiv și pluralist de teologie a religiilor[11], pledează pentru o recunoaștere a diversității religiilor, ca și pentru o absolutizare a lui Dumnezeu doar în relația personală cu Acesta[12]. Este vorba, de fapt, de aceeași viziune pe care o împărtășește și W. Welsch, un postmodernist convins: „În ce privește lucrurile strict private, putem fi absolutiști, pe când în cele publice, trebuie să fim relativiști"[13], lăsând astfel să se exprime deopotrivă atât autonomia propriei credințe, cât și acceptul pluralismului religios[14].

După cum limpede se poate observa, soluțiile privind atitudinea Bisericii în fața pluralismului religios din lumea contemporană sunt mult discutate și discutabile. Un răspuns realist vizavi de această temă pe mai departe actuală pare, însă, că-l oferă un filosof creștin al religiilor de la Tokyo, Seiichi Yagi, care afirmă că, în cadrul unui dialog interreligios, partenerii de dialog trebuie să se accepte, să se ia în serios, să fie deschiși, așa încât fiecare să poată găsi răspunsuri la întrebările celuilalt[15].

---

[10] W. Welsch, „Haus mit vielen Wohnungen...", p. 476.
[11] Vezi Paul Knitter, *Ein Gott, viele Religionen: Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums*, Koesel, München, 1988, p. 57 sq.
[12] Paul Knitter, *Ein Gott, viele Religionen...*, p. 123.
[13] W. Welsch, „Haus mit vielen Wohnungen...", p. 479.
[14] W. Welsch, „Orientierung inmitten von Pluralität", în: *Evangelischer Pressedienst Dokumentation*, 35 (1994), pp. 3-15.
[15] Vezi „Tübinger Dialoggespräch: Die Pluralität der Religionen und der religiöse Pluralismus", în: *Der Dialog der Religionen*, nr. 1 (1991), p. 148.

IV.42. Religie şi societate

Dintotdeauna, pe parcursul istoriei, a existat o relație profundă între religie și societate, indiferent de cum ea s-a profilat; doar atunci când n-ar mai exista credincioși, nu s-ar mai putea vorbi de o anume relație între societate și religie. Totuși, s-a dovedit dintotdeauna până astăzi că, între gradul de religiozitate al diferitelor popoare și starea relațiilor dintre Biserică și stat, distanța rămâne una foarte importantă. De pildă, astăzi, în Anglia și în țările scandinave, religia este absolut prioritară în fața credinței. Mai concret, deși cei ce participă regulat la slujbe sunt în jur de 1-2 %, totuși aceasta nu împiedică Biserica de stat să se bucure de un statut care-i asigură respectul autorităților și al opiniei publice. Dacă ar fi să facem o evaluare din punct de vedere strict juridic, trebuie să recunoaștem că aceste țări se află în continuare în situația de stat confesional și de societate creștină (*societas christiana*). Întorcându-ne la polul opus, dar și în timp, respectiv în Franța secolului al XIX-lea și în alte numeroase regiuni catolice, cum ar fi Bavaria, Belgia, Italia sau Portugalia, descoperim guvernări ostile religiei, în ciuda faptului că majoritatea populației a rămas pe mai departe fidelă Bisericii și mesajului ei.

Întrebarea fundamentală pe care ne-o punem, pendulând între trecut și prezent, sau între prezent și trecut, nu poate fi formulată decât astfel: în ce măsură religia a exercitat și

continuă să exercite și astăzi o influență asupra modului în care se comportă societatea? Și încă ceva: în ce măsură legea civilă se mai inspiră din legea morală, bineînțeles așa cum este definită aceasta de Biserică?

Trecând peste orice speculații care pot fi făcute în contextul de astăzi, este indubitabil faptul că, în trecut, ba chiar în trecutul apropiat, religia a deținut peste tot în Europa o poziție remarcabil de vizibilă, nu în cele din urmă în sensul că s-a aflat totdeauna inclusiv în centrul dezbaterilor filosofice și politice. Influența sa a fost fără egal în anumite momente ale istoriei continentului european. Aproape că nu există țară europeană în care ea să nu fi contribuit la profilarea cursului evenimentelor istoriei acestui continent.

În anul 1905, parlamentarii francezi au dat o lege prin care erau anulate și ultimele legături dintre Biserică și stat. Caracterul iluzoriu al unei asemenea hotărâri s-a dovedit ulterior. De ce? Pentru că orice religie are drept fundament o tradiție, se definește prin fidelitatea față de cuvântul și pilda întemeietorului, se raportează la scrieri sfinte cunoscute și venerate generație după generație. În acest fel, este evident că relația dintre religie și societate își capătă forța de a dăinui mai departe.

Este și motivul pentru care tot mai multă lume apreciază că ideea unei separări absolute între religie și societate nu ar fi altceva decât o utopie. Pe de altă parte, nu e mai puțin adevărat că, în multe țări europene, separația dintre religie și societate se constituie într-o paradigmă larg acceptată. S-a vorbit în ultima vreme despre descreștinare, laicizare, secularizare și deconfesionalizare, iar în cazul Angliei, de *disestablishment*. În mod ciudat, nu apare termenul de *dereligizare*, probabil pentru că e prea puțin elegant și, practic, cu neputință de pronunțat.

În ceea ce privește ceilalți termeni, aceștia sunt folosiți uneori în alternanță liberă. Or, aceste cuvinte nu sunt interschimbabile. Prin urmare, se cuvine să le deosebim, pentru că a desemna un fenomen înseamnă deja a-l caracteriza: cuvintele traduc concepte.

De puțină vreme, țările care mențineau de patru secole și jumătate o Biserică de stat își pun problema pertinenței acestei formule sau se gândesc la schimbarea ei. Pe cei care, dimpotrivă, au revendicat o separare radicală, bunul simț i-a determinat să restabilească o serie de legături. Prin urmare, eventualitatea unei întoarceri din drum nu este exclusă.

Astăzi există o opțiune comună popoarelor europene și, în același timp, originală în raport cu restul lumii privind relația dintre religie și societate. Toate sunt de acord cu distincția de natură, care postulează o separație clară între convingerile religioase personale și cetățenie. În aceste condiții, statul nu mai poate fi confesional. El trebuie să trateze în mod egal toate confesiunile. În plus, laicitatea, alături de separația puterilor în stat, independența justiției sau respectarea Constituției, fac parte din corpusul ce definește statul de drept și dă sens dorinței fiecăruia de a trăi într-o Europă unită, a tuturor.

IV.43. O Europă multicreştină şi multireligioasă

Comparativ cu celelalte continente, Europa este singurul care, odinioară, a fost creștinat în totalitate. Cu toate acestea, nu a fost și primul evanghelizat, întrucât creștinismul a apărut în Orientul Apropiat, primele Biserici fiind întemeiate în Asia. După aceea, ele au dispărut în mare parte, așa cum s-a întâmplat și în Egipt, și în întreaga Africă de Nord, înghițite de valurile islamului, supraviețuind doar sub forma unor comunități minoritare sau a așa-numitelor demnități ecleziastice *in partibus infidelium*.

La fel de bine, trebuie subliniat că apartenența comună la creștinism reprezintă o componentă a identității europene. Creștinismul și-a pus realmente pecetea asupra continentului. În întreaga Europă s-au întemeiat mănăstiri, iar călugării lor au contribuit din plin la desțelenirea pământurilor. Într-un fel, ei au contribuit la o reconfigurare a spațiului, începând cu umilele cruci sau troițe ridicate la răspântii și sfârșind cu marile și impunătoarele catedrale ale Evului Mediu. Ca să nu mai vorbim de calendarul sărbătorilor, prin care creștinismul și-a lăsat amprenta, în sensul că a sfințit și înveșnicit timpul, transformându-l dintr-un timp profan într-un timp liturgic.

Ca religie a întregii Europe, creștinismul a fost, pentru o vreme, liantul comunității continentului. Din păcate, ulterior,

s-a produs scindarea în confesiuni rivale care pretind până astăzi că ar fi, fiecare în parte, singura expresie autentică a adevărului creștin. Această scindare și destrămare a unității creștine a Europei s-a produs în două etape distincte.

Într-o primă etapă, la scurtă vreme după creștinarea întregului continent, s-a produs Marea Schismă (1054) între cele două părți ale uneia și aceleiași Biserici a lui Hristos, între Biserica din Răsărit și cea din Apus. De altfel, această schismă nu face altceva decât să prelungească divizarea Imperiului Roman.

A doua mare ruptură a Europei creștine se produce mult mai târziu, în secolul al XVI-lea, când a avut loc marea Reformă. Începând din acest moment, Europa se reconfigurează cu mult mai profund din punct de vedere confesional. Urmările acestei divizări confesionale se resimt până astăzi. De pildă, în Ulster, catolicii și protestanții continuă să se confrunte. În ceea ce privește prelungirile primei rupturi, veche de o mie de ani, rănile încă nu s-au cicatrizat. În fosta Iugoslavie, diferendele între ortodocși și catolici s-au resimțit acut după anii '90 și se mai resimt și astăzi.

De-a lungul istoriei sale, descoperim, în fapt, mai multe Europe creștine și religioase. Prima Europă a fost și este aceea ortodoxă, cea care a trebuit să țină piept islamului în demersul său spre universalizare, pornind dinspre Arabia, Egipt, Mesopotamia, Bizanț și până în India. Această Europă creștină reprezintă o pătrime a Europei, respectiv pătrimea de sud-est a continentului. Secolul al XV-lea reprezintă momentul în care turcii au pus piciorul în Europa, pătrunzând mereu mai adânc în Europa Centrală și ajungând lângă zidurile Vienei, a cărei asediere în 1683 marchează limita extremă a înaintării islamice în Europa. Un secol mai târziu, Principatele Române, Serbia, Grecia, Albania și Bulgaria rămân sub dominație turcească.

O altă parte a Europei a fost și este cea catolică, constituită geografic relativ compact. E vorba de Peninsula Iberică, Spania și Portugalia, Peninsula Italică, Regatul Franței, Țările de Jos austriece (Belgia de azi), câteva cantoane helvetice, regiunile apusene și de miazăzi ale lumii germanice, între care în special Renania și Bavaria, statele patrimoniale ale Habsburgilor, cea mai mare parte a Ungariei și, în fine, Polonia.

O a treia Europă este cea a Reformei sau, mai curând, a Reformelor, întrucât e lipsită de omogenitate și se împarte singură în mai multe confesiuni. E vorba, în special, de Europa din partea de nord a continentului, de landurile din nordul Germaniei, de Suedia și Danemarca, care au îmbrățișat Reforma luterană. Pe de altă parte, e vorba de Reforma calvinistă, care s-a răspândit în Elveția, Ungaria și Scoția, dar și în diferite principate germane. Anglia, una dintre primele țări care s-au separat de Roma papală, a ales o anume cale de mijloc, păstrând ceea ce e esențial patrimoniului comun, respectiv dogma, liturghia și ierarhia bisericească.

După sfârșitul secolului al XVI-lea, pe linia dintre Biserica Ortodoxă și cea Catolică, minoritățile uniate încearcă să împace atașamentul față de tradiția creștină ortodoxă și cea catolică. De obicei, regiunile din partea de răsărit a Europei s-au arătat mai deschise față de pluralitatea confesională și mai tolerante decât Europa Occidentală; în vreme ce Spania și Franța au impus prin constrângere unitatea de credință și i-au expulzat sau convertit forțat pe disidenți, în partea răsăriteană a Europei confesiunile coexistă.

În fine, a patra componentă a Europei religioase o reprezintă islamul, o religie făcând parte din buchetul celor trei mari religii avraamice și monoteiste: iudaismul, creștinismul și

islamul. Este adevărat, sultanii n-au încercat niciodată să convertească populațiile supuse; dimpotrivă, le-au permis să-și țină toate tradițiile religioase, mulțumindu-se doar să le impună tributul și să fie siguri de docilitatea lor. Este și motivul pentru care, între alții, românii, grecii, sârbii, bulgarii ș.a. și-au păstrat propria identitate. În alte regiuni, în schimb, cum ar fi Bosnia, Herțegovina, Kosovo etc., o parte a populației autohtone s-a convertit la islam. Această diferență religioasă conduce, în mare parte, la antagonismele care frământă, astăzi, o mare parte a statelor succesoare ale fostei Iugoslavii.

IV.44. Creştini fără Biserică

Începând cu anii '70, sau chiar mai devreme, cu deosebire în lumea occidentală, s-a remarcat o tendință spre „descompunerea" creștinismului în simboluri, atitudini și sentimente religioase dintre cele mai diferite. În acest sens, Michel de Certeau, atrăgea atenția, pe drept cuvânt, asupra unei tot mai vizibile dezinstituționalizări a creștinismului, subliniind că, în ultima vreme, crește tot mai mult numărul așa-numiților „creștini fără Biserică" sau din afara Bisericii[1]. Dezinstituționalizarea creștinismului e vădită, în primul rând, de felul în care este citită și folosită *Sfânta Scriptură*. Citirea și interpretarea *Bibliei* nu mai face parte dintr-o experiență de credință comună, nu mai e supusă controlului autorităților Bisericii. Dimpotrivă, ea este supusă oricăror interpretări și reinterpretări științifice, sociale, făcute de foarte multe ori de oameni care nu se regăsesc în spiritul și orizontul *Scripturii*.

Într-o logică absolută a improvizației, dogme, sentimente și simboluri creștine sunt folosite și refolosite diferit, sunt scoase din matca lor originară, sunt convertite, ba mai degrabă pervertite, în alte combinații de sens. Într-un anume fel, din păcate, pentru mulți creștinismul a devenit doar un simplu fragment al culturii, fără a mai avea vreo legătură cu trăirea creștină autentică, cu experiența dialogului cu Dumnezeu.

---

[1] Vezi *Le Christianisme éclaté*, Seuil, Paris, 1974.

Înnoirile apărute în sânul Bisericilor, începând cu anii '70 încoace, ca și preocuparea tot mai intensă a acestora față de activitățile sociale, pedagogice și filantropice, n-au reușit să stopeze îndepărtarea unui foarte mare număr al creștinilor de Biserici. Doar într-un singur deceniu, în jur de un milion de protestanți și două milioane de catolici au renunțat oficial la serviciile Bisericii. Diminuarea procentului celor care merg în fiecare duminică la biserică, de altfel cel mai bun indiciu privind viabilitatea unei comunități creștine și religioase, în general, continuă. În același timp, a scăzut și scade mereu procentul celor care cred în Înviere și într-un Dumnezeu personal. Ca să nu mai vorbim de diminuarea procentului celor care respectă învățătura Bisericii privind morala conjugală și a familiei în general.

Ceea ce este, însă, foarte important de remarcat este că ignorarea instituției Bisericii de către mulți creștini nu s-a făcut și nu se face în favoarea ateismului; procentul persoanelor care se declară atee a rămas pretutindeni stabil și la un nivel destul de scăzut, undeva între 3 și 12%. A crescut, în schimb, numărul celor care se declară „fără religie", deși în mentalul acestora se regăsesc pe mai departe elemente care țin de orizontul oricărui om religios: Dumnezeu, sufletul, viața de dincolo de moarte, minuni etc. În mod cu totul surprinzător, în Belgia, de pildă, în urma unui studiu făcut în 1990, s-a constatat că mai mult de un sfert dintre cei care susțin că nu aparțin nici unei Biserici „se roagă" sau „meditează", „uneori" sau „adesea". În concluzie, spune J. Delumeau, Bisericile se descompun, ceea ce rămâne nu este altceva decât un creștinism „implicit", „cultural", „în afara Bisericii"[2].

[2] Jean DELUMEAU (Ed.), *Religiile lumii*, Humanitas, București, 1996, p. 705.

Pe de altă parte, la fel de adevărat este că apartenența religioasă reprezintă pe mai departe un punct de legătură istorică și o moștenire de familie ce trebuie transmisă. Practic, este vorba despre o memorie a propriei identități[3]. Din această perspectivă, de pildă, peste 70% dintre francezi continuă să se declare catolici, iar în Elveția populația continuă să se identifice cu una dintre cele două mari confesiuni, protestantă sau catolică, deși în multe cazuri nu mai are nicio legătură cu Biserica.

Încercând să pătrundem în universul religios al societății occidentale contemporane, observăm trei tipuri distincte ale cetățeanului european: credinciosul creștin, necredinciosul și, cel de departe majoritar, respectiv adeptul unor credințe difuze, creștine sau necreștine, schimbătoare și nesigure. Acest din urmă tip este inclusiv adeptul unor credințe și manifestări religioase paralele (ghicitorie, astrologie etc.), dar și al unui mod de credință care se exprimă totdeauna în termeni echivoci: „poate", „de ce nu?", „probabil" sau „improbabil". „Dumnezeul" acestora nu mai e în mod obligatoriu un Dumnezeu personal creștin, cât mai degrabă o „energie" sau „un divin în fiecare ființă". La acest pol se află creștinii care nu mai au nicio legătură vie cu Biserica, creștinii care au luat contact cu Biserica nolens volens doar cu prilejul botezului, cununiei și înmormântării[4].

R. Lemieux afirmă, pe bună dreptate, că imaginarul celor care se declară creștini este, deseori, un „imaginar dezmembrat". În principal, el se compune din patru „elemente" detașate și diverse: unele creștine, altele cosmice, cu referire

[3] Cf. Roland J. CAMPICHE, „La déconfessionalisation de l'identité religieuse", în: *Revue suisse de sociologie*, Religiile lumii nr.3 (1993).
[4] Cf. J. Delumeau, pp. 706-707.

la „energia universală", elemente ale unui „eu sublimat", respectiv „divinul interior" și, în fine, valori precum „dragostea, libertatea, pacea". În această ecuație, oricine și fiecare, subliniază același autor, „își organizează propriul univers de credințe, coordonând în interiorul acestuia elemente creștine și cosmice, psihospirituale și morale. Și astfel, întâlnim într-o producție imaginară integrală atât providența, cât și forța cosmică universală, învierea și reîncarnarea, evoluția personală nelimitată, dragostea și nonviolența, ca jaloane ale unei căutări personale a mântuirii [...]. Din punctul de vedere al unei Ortodoxii, combinațiile realizate pot părea incoerente; din punctul de vedere al utilizatorilor, ele sunt permanent un produs al coerenței, chiar dacă aceasta nu e decât utilitară și provizorie"[5].

Subjugat consumerismului și gândirii utilitariste, creștinul de azi nu mai are perspectiva eshatologică, este tot mai mult ancorat în ceea ce este aici și acum, este tot mai mult prizonierul unei pretinse opoziții între lumea de aici și de dincolo.

[5] Raymond Lemieux, „Le catholicisme québécois: une question de culture", în: *Sociologie et Sociétés*, (Catholicisme et société contemporaine), nr. 2 (1990); apud J. Delumeau, p. 707.

IV.45. Omul modern, între raţionalism şi individualism

Istoria secolului trecut şi începutul celui prezent ne arată că, pentru a ajunge la o anume pace civilă şi armonie socială, nu e nevoie să renunţăm la propriile convingeri şi credinţe religioase; ba mai mult, societăţile parţial secularizate în care trăim produc diferite conflicte datorate incapacităţii lor de a oferi argumente privind modul în care omul de astăzi trebuie să trăiască şi să acţioneze. Dat fiind acest fapt, este cu mult mai credibilă permanenţa existenţei unui *homo religiosus* decât speranţa de a accede la o credinţă postreligioasă, aşa cum se afirma, într-un mod cu totul triumfalist, prin anii '60.

Este foarte adevărat că unii analişti, precum M. Weber[1] sau M. Gauchet[2], vorbesc despre o anume „dezvrăjire a lumii", invitându-ne să depăşim analizele pur etnologice şi sociologice şi să pătrundem în hermeneutica filosofică a culturii noastre moderne. Am putea observa, în acest fel, că „dezvrăjirea lumii" despre care vorbeşte Gauchet, după Weber, nu poate fi explicată doar prin procesul de raţionalizare inerent culturii noastre. Mai mult, J.P. Sironneau se întreabă dacă nu cumva există o legătură între această „dezvrăjire" şi ceea ce numim în filosofie „moartea lui Dumnezeu". Heidegger, potrivit

[1] *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Plon, Paris, 1964.
[2] *Le désenchantment du monde*, Gallimard, Paris, 1985.

aceluiași autor, exprimă o altă părere: „Fenomenul religios nu este niciodată distrus de logică, ci numai de faptul că zeul se retrage"; în viziunea lui Heidegger, retragerea lui Dumnezeu coincide cu „dezvrăjirea" modernă a lumii, pentru că atunci dispare uimirea provocată de o prezență dătătoare de sens[3].

Într-un context similar, sociologul R. Boudon subliniază că, „în mod ireversibil, interpretarea religioasă a fenomenelor naturale a cedat locul unei interpretări de tip științific" și că „morala însăși s-a laicizat ireversibil începând de la Kant și de la filosofii iluminiști"; în opinia sa, proliferarea sectelor și mișcările fundamentaliste nu sunt altceva decât o „manifestare a dezvrăjirii"[4].

Prin urmare, secularizarea va continua să-și producă efectele în societatea modernă în care trăim, dar fără a putea anihila în vreun fel experiența și profilul religios al omului.

După raționalizare și raționalism, o altă mare provocare pentru omul modern o reprezintă individualismul. Unul dintre primii analiști ai individualismului modern, Al. de Tocqueville, a intuit perfect relația dintre individualism și orizontul democrației. „Individualismul, spune el, este de origine democratică și el amenință să se dezvolte pe măsură ce condițiile se egalizează". Este și motivul pentru care mulți oameni „își fac un obicei din a se lua în considerare mereu în mod izolat și își imaginează cu plăcere că destinul este în mâinile lor. Astfel, nu numai că democrația îl face pe fiecare om să își uite strămoșii, dar îi ascunde descendenții și îl separă de contemporani; ea îl poartă mereu spre el însuși și amenință să-l închidă în întregime în singurătatea propriului suflet"[5].

---

[3] *Milenarisme și religii moderne*, Dacia, Cluj-Napoca, 2006, pp. 96-97.
[4] Vezi *Le juste et la vrai*, Fayard, Paris, 1995, pp. 295-297.
[5] Alexis de TOCQUEVILLE, *La democratie en Amérique*, Idées, Gallimard, Paris, 1982, pp. 243-244.

Raționalist și individualist, omul modern are, de regulă, un profil confuz; un profil care încearcă să îmbine pozitivul cu negativul. Latura pozitivă constă în faptul că oamenii își pot alege modul de viață, și de acum înainte pot să-și proiecteze existența cum cred ei mai bine, fără a fi constrânși în vreun fel de anumite cutume, mai mult sau mai puțin obiective. Pe de altă parte, însă, individualismul presupune și foarte multe consecințe negative. Cea mai importantă nu e alta decât ruperea omului de o bine consacrată ordine ancestrală, respectiv cosmică, socială și morală; o ordine care conferă totdeauna sens și semnificație, dar și un loc bine definit omului în societate. Rupt de tradiție, ordine și cutumă, omul nu face altceva decât să se autocondamne la dominația plăcerilor vulgare, la anumite forme de indiferență și „barbarie" culturală, reflectată de universul mediatic și simbolizată de *Disneyland*. Dincolo de a fi emancipator, individualismul modern poate conduce omul spre „animalizare", spre o anume îndobitocire a sa, întrucât îl lasă pradă doar nevoilor sale pur biologice și ciclului devorant al consumului. În acest context, nici vorbă de o cultură superioară, întrucât toate ofertele culturale sunt puse pe același plan.

Asupra Bisericii, individualismul modern va avea consecințe dintre cele mai nefaste. Individualizarea pronunțată a credințelor ce caracterizează societatea modernă, din oferta de credințe religioase ce i se propun, îl determină pe fiecare să aleagă în funcție de ceea ce dorește. Fiecare își însușește sau abandonează ceea ce i se pare a fi util sau inutil.

IV.46. Modernizarea nu conduce neapărat la secularizare

Pentru multă lume, modernitatea este echivalentul secularizării; în consecință, orice modernizare înseamnă un pas înainte spre îndepărtarea de Dumnezeu și de valorile religios-morale. Această teorie are o istorie mai lungă și temeiuri dintre cele mai controversate. A fost acceptată din secolul al XIX-lea de nume mari, cu precădere din domeniul științelor sociale și al filosofiei. Prezența marxiștilor pe această listă nu surprinde, dar apar și alte nume, precum Max Weber, Émile Durckheim, Sigmund Freud sau George Herbert Mead, ca să nu mai vorbim de Friederich Nietzsche, cel mai vehement critic al creștinismului. E dificil să descoperi excepții pe această linie; doar câteva nume pot fi amintite în acest sens, desigur dintre acelea mai mari: William James, Alexis de Tocqueville, Jacob Burckhardt și Ernst Troeltsch.

Peter L. Berger, un foarte mare sociolog protestant al religiilor, „prezicea" în 1968 că, în anul 2000, nu vor mai exista instituții religioase, ci doar credincioși izolați într-o „mare" secularizată. Nu se știe foarte clar când, în istorie, a apărut această ipoteză a dispariției religiei. Și aceasta pentru că aici nu e vorba de o istorie a ateismului, ci de supoziția că istoria însăși, chiar fără „osteneala" vreunor ateiști militanți, va conduce la dispariția religiei. S-ar părea, totuși, că pentru

prima oară această ipoteză a fost lansată în secolul al XVIII-lea, de către iluminiștii englezi, care pronosticau, în mod iluzoriu, sfârșitul creștinismului cel târziu prin anii 1900. Aceleași iluzii i-au obsedat pe Frederic cel Mare, Voltaire și Thomas Jefferson. În secolul al XIX-lea, această iluzie/speranță s-a configurat într-un larg curent.

Acum, la începutul mileniului al III-lea, ecuația modernizare-secularizare capătă noi explicații și nuanțe. Nimeni nu contestă faptul că, în multe cazuri, modernizarea presupune și o anumită „doză" de secularizare. Dar există și excepții, motivate într-un fel sau altul. Aș aminti aici, în primul rând, cazul Poloniei și Irlandei. Din perspectiva teoriei secularizării, forța relativă de rezistență a religiei în aceste țări se explică preponderent prin fuziunea dintre identitatea religioasă și națională. În cazul polonezilor, catolicismul a fost tot timpul un suport în rezistența lor împotriva prusacilor protestanți și a rușilor comuniști; și tot la fel, pentru irlandezi, un suport împotriva britanicilor protestanți.

Însă cel mai concludent exemplu privind faptul că modernizarea nu conduce neapărat la secularizare ni-l oferă SUA. Nimeni nu contestă „modernitatea" SUA; nimeni nu contestă că, spre deosebire de Europa, în societatea americană valorile religioase sunt, în continuare, „vitale și productive"[1]. Apar acolo noi forme de propovăduire (televangelism, megachurches), dar și noi oferte religioase (mormoni, Mișcarea Cincizecimii).

S-au vehiculat multe ipoteze privind modernitatea și religiozitatea americanilor. Unii au pus religiozitatea

[1] Vezi Hans JOAS, „Führt Modernisierung zur Säkularisierung?", în: *Gottesrede in postsäkularer Kultur*, (Ed.) Peter WALTER, Herder, Freiburg, 2007, p. 14.

americanilor pe seama imigranților care, odată ajunși în America, și-au redescoperit sentimentele religioase, predispoziția religioasă.

Dincolo de toate aceste speculații, explicația cea mai plauzibilă privind vitalitatea religioasă a SUA o reprezintă pluralismul religios, separația între stat și Biserică/Biserici; o separație care nu are nimic în comun cu separația între Biserică și Stat din Franța, de pildă. Spre deosebire de laicismul francez, care promovează o atitudine sceptică față de toate religiile, în SUA se cultivă un spirit de încurajare față de acestea. În America, cel nemulțumit din punct de vedere politic sau religios nu se simte niciodată marginalizat și nici nu se simte constrâns să adere la o anume contra-cultură; dimpotrivă, își poate găsi locul și satisfacția proprie în cadrul largului spectru al comunităților religioase. Aceste comunități religioase sunt orientate mai degrabă spre un fel de „piață liberă" decât spre stat; în cadrul lor se acționează mai curând în spiritul economiei de piață decât într-o manieră birocratică. Comunitățile Bisericii nu ezită să folosească chiar chestionare pe diferite teme pentru a evalua starea de mulțumire a propriilor credincioși sau a potențialilor adepți. Întrucât disponibilitatea credincioșilor de a sprijini Biserica este foarte importantă, ea este provocată și stimulată într-o formă cât mai convingătoare și profesionistă. Comunitățile religioase nu așteaptă cu pasivitate integrarea noilor adepți, ci încearcă activ să lege viața lor religioasă, mai ales atunci când e vorba de imigranți, de situația și interesele lor din acel moment.

Desigur, într-un atare context, apar și anumite riscuri, mai ales în ceea ce privește Bisericile și comunitățile instituționale. În primul rând, pentru că se creează un așa-numit church

shopping; acest model este prezent aproape exclusiv în spațiul protestant, dar mai ales neoprotestant, unde deosebirile teologice sunt cu mult mai puține și facilitează această orientare. Pe de altă parte, transmigrarea dinspre o comunitate religioasă spre alta, dincolo de faptul că poate fi o expresie a libertății religioase și de conștiință, poate deveni la fel de bine un mijloc pentru atingerea anumitor scopuri: de ordin social, economico-financiar, politic etc.

IV.47. Cum este privită Biserica în spațiul public european

Cea mai importantă instituție care și-a propus să reunească Bisericile la nivelul Europei a fost Conferința Bisericilor Europene (CBE), reprezentând Bisericile creștine din Europa (ortodoxă, anglicană, protestantă, unele confesiuni catolice), exceptând Biserica Romano-Catolică.

CBE a fost fondată la Nyborg (1959), în Danemarca, în cadrul unei întâlniri la care au participat 61 de delegați, reprezentând 52 de Biserici din Europa de Vest și de Est. Începând cu 1964, la adunările CBE participă și observatori catolici. În momentul de față, CBE se constituie din 126 de Biserici Ortodoxe, protestante și catolice, precum și 43 de organizații asociate, având-și sediul în toate țările continentului european.

Schimbările politice de după 1989 au oferit CBE posibilitatea adaptării la noua situație. Astfel, cea de-a unsprezecea Adunare a acestei organizații a aprobat fuziunea cu Comisia Ecumenică Europeană pentru Biserică și Societate (CEEBS), fuziune devenită efectivă în 1999. A apărut astfel un nou organism, și anume Comisia Biserică și Societate a CBE, cu birouri la Bruxelles și Strasbourg. Această Comisie urmărește, în principal, implicarea Bisericilor în procesul de integrare europeană, monitorizarea instituțiilor și organizațiilor europene sau internaționale (Uniunea Europeană, Consiliul Europei

OSCE, ONU) în privința atitudinilor adoptate față de Biserică și religie în general, ca și menținerea unor contacte regulate cu aceste organizații sau instituții, în numele CBE și al Bisericilor membre ale CBE.

În septembrie 2007, CBE și CCEE (Consiliul Conferințelor Episcopale din Europa) au organizat la Sibiu cea de-a treia Adunare Ecumenică Europeană. Documentul final adoptat pune un accent deosebit pe comuniunea (*koinonia*) creștinilor în Europa, care acționează în unitate, subliniind însă totodată că această unitate de acțiune nu trebuie confundată cu uniformitatea. Potrivit aceluiași document, este nevoie de un dialog susținut, evitându-se punerea accentului pe divizarea Bisericilor existente în Europa de astăzi și subliniindu-se, între altele, inițiativele comune în domeniul social și diaconal, ca și sprijinul acordat vieții într-o societate care trebuie bazată pe valorile religios-morale creștine.

Dacă la început dialogul Bisericilor cu instituțiile Uniunii Europene era unul indirect, prin intermediul organizațiilor inter-confesionale (CBE) sau altor organizații, în ultima vreme în schimb s-a trecut la instituționalizarea acestui tip de dialog, prin reprezentarea directă a Bisericilor la Bruxelles, respectiv prin oficii proprii. Această tendință a fost încurajată și de noua viziune a Comisiei Europene de a organiza dialogul cu aceste Biserici potrivit „logicii forumului". Înființarea unui oficiu permanent la Bruxelles a fost percepută de către Biserici ca un mijloc de acțiune defensiv. Procedând astfel, Bisericile au acționat reactiv și nu proactiv, asemenea tuturor celorlalte birouri de reprezentare a grupărilor de interese de pe lângă instituțiile Uniunii Europene. Prima Biserică care și-a stabilit un astfel de oficiu la Bruxelles a fost Biserica Evanghelică din Germania

(EKD), urmată de unele Biserici Ortodoxe, cum ar fi Patriarhia Ecumenică, Biserica Ortodoxă a Greciei, Biserica Ortodoxă Rusă și Biserica Ortodoxă Română. Biserica Romano-Catolică dialoghează cu Uniunea Europeană doar indirect, prin intermediul Comisiei Episcopatelor din Comunitatea Europeană (COMECE) și Consiliul Conferințelor Episcopale din Europa (CCEE).

Nu toate aceste oficii dispun de resurse echivalente, după cum tot la fel nu toate exercită aceeași influență asupra luării deciziilor de către instituțiile Uniunii Europene. Unele astfel de oficii influențează luarea deciziilor de către aceste instituții încă din momentul introducerii pe agendă a unei teme, în vreme ce altele se rezumă la a participa la consultări cu instituțiile Uniunii Europene doar după ce o temă a fost pusă pe agendă.

Primul Birou permanent din partea Bisericii Ortodoxe deschis la Bruxelles (1995) a fost acela al Patriarhiei Ecumenice. El este condus în prezent de mitropolitul Emmanuel Adamakis și de Athenagoras Peckstadt, Episcop-Vicar al Arhiepiscopiei Belgiei a Patriarhiei Ecumenice. Biroul este interesat, între altele, de crearea unei Comisii Europene a Bisericilor Ortodoxe din Europa, după modelul utilizat în prezent de Biserica Catolică. Un pas în direcția constituirii acestei Comisii este ca toate Bisericile Ortodoxe din Europa să își aibă reprezentate interesele la Bruxelles.

În ședința sa din 3 martie 2000, Sfântul Sinod al BOR a hotărât „să aprobe în principiu înființarea unei reprezentanțe a Bisericii Ortodoxe Române pe lângă structurile europene", urmând a fi delegat un reprezentant al BOR acreditat pe lângă Uniunea Europeană și Consiliul Europei. Între argumentele invocate ulterior în favoarea acestui demers a fost și acela că, din 2007, odată cu integrarea României în Uniunea Europeană,

„comunitatea ortodoxă din România va depăși numeric orice altă asemenea grupare confesională din statele membre"[2].

Imediat după intrarea în vigoare a noului Statut al BOR, în februarie 2008, IPS Mitropolit Nifon, Arhiepiscopul Târgoviștei, a fost numit Exarh Patriarhal pentru relațiile cu instituțiile Uniunii Europene, iar IPS Mitropolit Iosif, Arhiepiscop al Europei Occidentale, este Directorul Reprezentanței BOR la Bruxelles. Reprezentanța BOR editează un buletin, *EuRoOrthodox*, inclusiv în versiune electronică. Printre acțiunile organizate de Reprezentanță până în prezent se numără participarea IPS Mitropolit Nifon la întâlnirea organizată de José Manuel Barroso, președintele Comisiei Europene, Janez Jansa, prim-ministrul Sloveniei (țară care a deținut în prima parte a anului 2008 Președinția Consiliului UE), și Hans-Gert Pöttering, președintele Parlamentului European, cu 21 de lideri religioși din Europa, reprezentând Bisericile creștine, iudaismul și islamul, reuniune anuală inițiată pentru prima dată în 2005 de actualul președinte al Comisiei Europene. Tot la fel, în iulie 2008, Reprezentanța BOR a realizat o vizită a cultelor din România la principalele instituții ale Uniunii Europene, respectiv Comisie, Consiliu și Parlamentul European.

[2] Vezi Teodor Baconsky, „Un proiect util", în: *Dilema veche*, 56, 11-17 februarie 2005.

IV.48. Ortodoxia în noua Europă

Amintind cu multă nostalgie de perioada în care Europa de astăzi se identifica pe deplin cu creștinătatea, Novalis (1772-1801) afirma cu fascinație: „Au fost vremuri frumoase, măreț când Europa era o țară creștină, când O singură creștinătate popula această parte a lumii; Un interes comun lega cele mai izolate provincii ale acestui imperiu spiritual"[1].

Desigur, Europa de azi arată cu totul altfel, dar năzuiește după propria-i unitate de odinioară. Golită de sens în ultimul secol, lumea de astăzi, acum la început de nou secol și mileniu, are nevoie mai mult ca oricând de o conștiință religioasă, pe care în general a pierdut-o, ca și de speranța că nu a fost părăsită de Dumnezeu, întrucât doar aceasta poate umple golul sufletesc de care suferă omul modern și pe care niciun progres tehnic sau științific nu-l poate umple.

Pe de altă parte, în contextul pluralismului cultural ce caracterizează lumea de azi[2], e nevoie deopotrivă de dialog și comuniune între oameni, între comunități, între neamuri, între confesiuni și religii. De altfel, în general, dialogul, capacitatea

---

[1] NOVALIS, „Die Christenheit oder Europa. Ein Fragment", 526, în: *Werke in einem Band*, München/Viena, pp. 526-544.

[2] Vezi Wolfgang WELSCH, *Unsere postmoderne Moderne*, Akademie Verlag, Berlin, 1997; R. RORTY, *Truth and Progress*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998; Davis TRACY, *The Analogical Imagination: Christian Theology and The Culture of Pluralism*, Crossroad, New York, 1981.

de a-l asculta pe celălalt reprezintă expresia unei stări harice. La nivelul popoarelor, s-a vorbit și se vorbește tot mai mult despre „civilizația conviețuirii"[3], o civilizație a dialogului, care asigură implicit supraviețuirea lor, a culturilor și credințelor cu care se identifică; o civilizație care le conservă identitatea și le asigură perenitatea. E vorba de neamuri, de popoare, ci nu de rase, pentru că, din acest punct de vedere, nu factorul genetic ne diferențiază, ci cel cultural și spiritual[4].

Tot mai multe voci autorizate afirmă că unitatea politică și economică a Europei este insuficientă; fiind o structură pluriculturală și suprastatală, Uniunea Europeană trebuie să se străduiască să realizeze și o dezvoltare cultural-spirituală regională, care îi va conferi valoare și trăinicie, ferind-o totodată de „ispita de a deveni un simplu imperiu politic și economic"[5].

În același timp, este de dorit realizarea unei unități creștine, iar într-un sens mai larg chiar a întregii umanități. Aceasta ar trebui să fie dorința fiecăruia dintre cei care cred realmente în testamentul Mântuitorului Iisus Hristos, „ca toți să fie una" (*Ioan* 17, 21), ca și în faptul că întreaga creație este destinată să devină Biserica lui Dumnezeu. Pe de altă parte, însă, unitatea nu trebuie confundată cu globalizarea[6]. La modul cum este percepută ea astăzi, globalizarea nu va putea asigura unitatea lumii.

---

[3] Vezi Andrea RICCARDI, *Despre civilizația conviețuirii*, trad. rom., Humanitas, București, 2008.

[4] Stelian GOMBOȘ, *De la începuturi la profunzimi*, Agnos, Sibiu, 2008, pp. 57-58.

[5] S. GOMBOȘ, *De la începuturi la profunzimi*, p. 58.

[6] Vezi vol. Facultății de Teologie Ortodoxă a Universității „1 Decembrie" 1918, Alba Iulia, *Biserica în era globalizării*, Reîntregirea, Alba Iulia, 2003; Georgios MANTZARIDIS, *Globalizare și universalitate*, trad. rom., Ed. Bizantină, București, 2004; *Globalizare și universalitate. Himeră și adevăr*, trad. rom., Ed. Bizantină, București, 2002, p. 6.

IV.48.1. *Ortodoxia și Europa*

Ortodoxia s-a făcut mai bine cunoscută Occidentului în urma a două convulsii istorice majore din secolul trecut: e vorba de Primul Război Mondial, urmat de migrația rusă în Apus, dar mai ales în Franța, iar apoi de încheierea Războiului rece, însoțit de conflictele din fosta Iugoslavie și fosta URSS. În prima etapă amintită, Ortodoxia a beneficiat de o imagine foarte pozitivă, mai ales datorită unor mari nume ale teologiei ortodoxe din exil, în frunte cu N. Berdiaev.

În schimb, în a doua etapă, Ortodoxia nu s-a mai bucurat de același prestigiu. Explicațiile acestei stări de fapt pot fi dintre cele mai diverse și controversate, pericolul generalizării fiind prezent la tot pasul. Între altele, la modul foarte general, pot fi amintite conflictele dintre Biserica Ortodoxă și Biserica Greco-Catolică recent reînființată, ca și conflictul din Iugoslavia, care a declanșat tot felul de polemici pe marginea instrumentalizării politice a Ortodoxiei. În acest context, au fost scoase din „rămășițele cufărului bizantin" și reciclate politic concepte legate de faimoasa de acum „simfonie bizantină" a relației dintre împărat și Biserică. Apoi, pentru deliciul opiniei publice, între multe altele, în mod repetat au fost prezentate icoane suspendate pe tancuri sârbești sau bătrâne ruse și ucrainene călcând în picioare portretul Papei, fără a prezenta imaginea „curții din spate" a celorlalte părți implicate în conflict[7].

În general, după anii '90, în fostele state comuniste ale Europei Centrale și de Est, religiosul a fost caracterizat drept „un loc privilegiat pentru a observa mutațiile lente ale

[7] Mirel BĂNICĂ, *„Locul celuilalt" – Ortodoxia în modernitate*, Paideia, București, 2007, pp. 65-66.

societăților"[8], dar și un indicator al tensiunilor pe care le trăiesc aceste societăți. În acest spațiu, prăbușirea regimurilor autoritariste și ateiste a atras după sine posibilitatea exprimării publice a credinței, dar și proliferarea unei bogate „oferte" religioase și pseudo-religioase, respectiv noi mișcări religioase și parareligioase, în conformitate cu regulile consacrate ale „psihopieții". Așa cum subliniază sociologul David Martin, de altfel, în țările ortodoxe, „în vidul de după comunism, orice formă de superstiție și-a găsit o clientelă entuziastă"[9].

De-a lungul istoriei, creștinismul și-a pus pecetea asupra continentului european. Cultura și spiritualitatea europeană au o origine creștină și poartă încă, într-un fel sau altul, amprenta Bisericii. E adevărat că acum lumea occidentală, în principal, este puternic secularizată și plină de contradicții. Pe de o parte este marcată profund de ateism și raționalism, iar religia și-a pierdut foarte mult din importanța pe care a avut-o în trecut în funcționarea sistemului social[10]; însă, pe de altă parte, în același spațiu occidental, libertatea de conștiință și cea religioasă, într-un mod cu totul lăudabil, n-au fost niciodată până astăzi minimalizate sau respinse. Se poate afirma că, în prezent, modelul de societate liberă, indus în Răsăritul Europei în urma extinderii democrației și economiei libere, începe să-și arate tot mai mult roadele. Aceasta arată că în momentul în care religia

[8] Patrick MICHEL, „Réligion et démocratie: nouvelles situations, nouvelles approaches", în: P. MICHEL (coord.), *Réligion et démocratie*, Albin Michel, Paris, 1997, p. 10.

[9] David MARTIN, „Rémise en question de la theorie de la sécularisation", în: Grace DAVIE, Danièle HÉRVIEU-LÉGER (coord.), *Identités religieuses en Europe*, La Découverte, Paris, 1996, p. 42; Manuela GHEORGHE, *Religie și schimbare socială în România*, Ed. Fundației Axis, Iași, 2004, p. 200.

[10] Bryan WILSON, *Religia din perspectivă sociologică*, trad. rom., Ed. Trei, București, 2000, în special cap. „Secularizarea și efectele sale neliniștitoare", pp. 171-205.

se poate manifesta în condiții de libertate, ea poate deveni un element de stabilitate, promovând iubirea și comuniunea între oameni și comunități.

În principiu, cultura ortodoxă nu este incompatibilă cu civilizația occidentală atâta vreme cât aceasta din urmă nu-și arogă pretenția de a fi un scop în sine. În ciuda multelor speculații care s-au făcut și probabil că se vor mai face[11], pericolul unei frontiere între Europa Occidentală și Ortodoxie poate proveni doar din faptul că Occidentul începe să uite tot mai mult că are nevoie de un *suflet* și că acest suflet nu poate fi rodul nici unei realizări a civilizației, al vreunei doctrine filosofice sau sociale, indiferent care ar fi ele, ci doar al unei autentice vieți în Hristos, ceea ce înseamnă implicit asumarea Evangheliei ca mod de a fi în lume. În fond și la urma urmei, aceasta este ceea ce începe să ne deosebească cel mai mult pe noi, creștinii Europei de astăzi, de credincioșii unor alte mari religii: gândim ca și creștini, avem un tezaur impresionant de idei și concepte, dar începe să ne lipsească tot mai mult experiența, trăirea autentică creștină.

Altfel, așa cum foarte inspirat subliniază arhiepiscopul Tiranei și a toată Albania, Anastasios Yannoulatos[12], Ortodoxia secolelor viitoare va trebui să rămână deschisă „evoluției, noilor circumstanțe care sunt create de știință, artă, tehnologie", iar ortodocșii să fie „pregătiți să înțeleagă și să folosească codurile de comunicare care vor apărea în viitor". Căci „locul Ortodoxiei nu este la marginea istoriei, ci [...] în avangarda progresului".

[11] Vezi Samuel HUNTINGTON, *Ciocnirea civilizațiilor și refacerea ordinii mondiale*, trad. rom., Antet, București, 1998, pp. 230-246.

[12] Anastasios YANNOULATOS, *Ortodoxia și problemele lumii contemporane*, trad. rom., Ed. Bizantină, București, 2003, pp. 239-240.

Pe de altă parte, credinciosul ortodox de azi trebuie să rămână deschis permanent față de dialogul cu oameni de diferite convingeri religioase sau filosofice „ținând adevărul în iubire" (*Efeseni* 4, 15). Aceasta întrucât *ethosul* ortodox impune un respect sincer față de particularitatea și libertatea celuilalt, indiferent de ceea ce crede acesta sau dacă crede. Fanatismul, xenofobia, transformarea *ethosului* eclesial în construcții ideologice n-au absolut nimic în comun cu spiritul de libertate al Ortodoxiei.

În Europa de astăzi, legătura dintre Ortodoxie și aceasta se realizează cel mai bine și mai constant prin intermediul comunităților ortodoxe tot mai multe și mai consistente în ultimele decenii în Apus. Din perspectivă teologică, prin acestea, Ortodoxia își redescoperă universalitatea, trecând tot mai mult peste egoismele naționale și pericolele ce pot decurge din ele[13]. Așa cum afirmă mitropolitul Ioan Zizioulas[14], ortodocșii din Europa de Vest sunt chemați să mijlocească între Ortodoxia istorică și cultura occidentală dominantă în prezent, ajutând totodată Biserica Ortodoxă să se facă mai bine cunoscută lumii occidentale și chiar să ofere o cale de mântuire accesibilă oricui dorește să o urmeze. Inclusiv din punct de vedere cultural, aceste comunități reprezintă legături trainice între țara de origine și țările gazdă. Prezența ortodoxă în țările vestice ale Europei a crescut foarte mult în ultimele două decenii. Un singur exemplu: în număr de aproximativ 1,5 milioane, ortodocșii sunt astăzi a treia mare confesiune a Germaniei[15].

[13] Vezi Boris BOBRINSKOY, „La diaspora orthodoxe en Europe occidentale: un pont entre les deux traditions de l'Europe?", în: *Supplément au SOP*, 247 (avril 2000).

[14] Métropolite Jean ZIZIOULAS, *Communion et alterité*, în: SOP, 184 (janvier 1994), pp. 23-24.

[15] Datele statistice sunt oferite de Nikolaus THON, „Kirche im Wachstum. Eine statistische Analyse der orthodoxen Kirche in Deutschland", în: KNA-OeKI

S-a dovedit, nu de puține ori până acum, că refacerea unității politice și economice a Europei nu este ușoară. Nu sunt suficiente, de multe ori, directivele de la Bruxelles. Tot la fel, în plan bisericesc, nu sunt suficiente declarațiile Conferinței Bisericilor Europene de la Geneva. Lipsește ceva cu mult mai important, și anume o acțiune cu mult mai temeinică și eficientă, începând de jos în sus, de la nivel local spre central. Bisericile nu pot redefini decât împreună Europa ca pe un continent creștin, unul tolerant, dar nu mai puțin conștient și responsabil în ceea ce privește identitatea lui. Și aceasta nu numai de dragul Europei, cât mai ales de dragul lui Hristos.

IV.48.2. *Misiunea Bisericii Ortodoxe în noua Europă*

Cum poate contribui Ortodoxia la afirmarea identității creștine europene

Biserica Ortodoxă poate constitui o șansă pentru societatea europeană de azi, marcată profund de individualism și de marginalizarea instituțiilor religioase. Aceasta, în principal, pentru că memoria religioasă, tradiția creștină, atât de importantă în cazul Ortodoxiei, este parte integrantă a tradiției creștine colective europene. Cu o singură condiție: lucrul acesta nu depinde doar de Bisericile ortodoxe, ci și de atitudinea Occidentului față de Ortodoxie. Există tot felul de prejudecăți, stereotipuri culturale, prezente nu doar în diferite media occidentale, dar și în analize scrise de reputați sociologi ai religiilor. Toate acestea induc ideea că spațiul unde Ortodoxia este majoritară ar fi un spațiu vecin, paralel, un spațiu consacrat unei

21/22 (18. Mai 1999), 5-11; 23 (1 Juni 1999), 5-13; apud Radu PREDA, „Bisericile Ortodoxe în Europa «celor 27». Provocări și perspective", în vol. *Biserica în era globalizării*, pp. 289-290.

civilizații diferite de cea a restului Europei. Cultivarea pe mai departe a ideii de diferență și excluderea simbolică bazată pe criterii confesionale ar putea avea consecințe negative în viitor. Intuind această percepție a unora dintre occidentali față de țările ortodoxe ale Europei, părintele profesor Dumitru Stăniloae, considerat cel mai mare teolog ortodox al secolului al XX-lea, spunea pe drept cuvânt: „Europa este o simfonie și nu o cântare omofonă". Din nefericire, numărul europenilor care au răbdarea și capacitatea de a asculta o simfonie în integralitatea ei, ca și al acelora care cunosc sensul omofoniei, este tot mai mic[16].

Istoria Bisericii Ortodoxe ne oferă un foarte bun exemplu pentru ceea ce se dorește a fi Uniunea Europeană, în sensul că Ortodoxia reprezintă Biserica una, care se manifestă în deplinătatea ei într-o mulțime de biserici locale. Biserica locală cuprinde în identitatea ei elementele specifice națiunii, culturii și limbii poporului respectiv[17]. Revelația divină și botezul creștin n-au fost date în vederea uniformizării creației și suprimării diversității naturale și istorice a omenirii. Rostul botezului este de a șterge doar păcatele celui botezat, ci nu și identitatea etnică a acestuia. De mai bine de două milenii de la îmbrățișarea creștinismului, diferitele popoare continuă să fie ceea ce au fost la început, respectiv comunități umane distincte, având o naționalitate, limbă, simțire, cultură și tradiție proprie[18].

Până în prezent, Europa s-a întemeiat ținând seama cu precădere de interese economico-financiare și politice. Prin urmare, a încercat să satisfacă mai ales nevoile primare ale

[16] Mirel BĂNICĂ, „Locul celuilalt...", pp. 39-40.
[17] Dumitru ABRUDAN, „Bisericile și Biserica universală", în: *Studii Teologice*, XXX, nr. 5-8 (1978), p. 5.
[18] D. ABRUDAN, „Bisericile și Biserica universală", p. 6.

omului, chiar dacă tensiunile, conflictele și crizele n-au dispărut. Așa cum arată binecunoscuta „piramidă a lui Maslow", însă, acesta este nivelul cel mai de jos al nevoilor omului; el este important, dar incomplet și insuficient. Urmează apoi al doilea nivel, cel intelectual, pe care europenii l-au atins, chiar dacă nu în mod desăvârșit. Mai este, însă, nevoie de un al treilea, care în prezent lipsește în mare parte Europei, și anume cel metafizic și spiritual-duhovnicesc. Fără acesta, Europa de azi îl ignoră pe Dumnezeu sau se comportă ca și cum Dumnezeu n-ar exista[19].

În acest context, Biserica va trebui să dovedească cât mai convingător că este un spațiu de coagulare a oamenilor prin iubirea și comuniunea în Hristos. Modelul unității creștine transpare din dorința și scopul Bisericii de a constitui comuniunea deplină, care nu înseamnă nici pe departe absorbire, ci comuniune în adevăr și iubire. Această cale nu are alternativă: este calea Bisericii lui Hristos[20]. Această imagine a Bisericii care cuprinde credincioșii din atâtea locuri, vremuri și neamuri, uniți prin credința în același Iisus Hristos, trebuie să devină principalul reper și argument pentru unitatea Europei și popoarelor ei.

Dacă Ortodoxia rămâne fidelă vechii unități creștine din trecut, ea poate deveni de acum înainte deschisă redobândirii unității viitoare. Eliberată de povara regimului comunist, existentă în cea mai mare parte a țărilor ortodoxe, Ortodoxia nu se va mai adresa exclusiv trecutului, ci și viitorului[21].

[19] Iuvenalie IONAȘCU, „Ortodoxie și putere politică în Uniunea Europeană", în: *Rost*, nr. 35, ian. 2006, p. 17; S. GOMBOȘ, *De la începuturi la profunzimi*, p. 76.
[20] Vezi declarația comună a Preafericirii Sale, Patriarhul Teoctist, și a Sanctității Sale, Papa Ioan Paul al II-lea, în *Ortodoxia*, LIII, nr. 3-4 (2002), p. [illegible].
[21] † BARTOLOMEU I, Patriarhul Ecumenic de Constantinopol, *Biserica și problemele lumii de azi. Vocația universală a Ortodoxiei*, Trinitas, Iași, 1997, p. 121.

La rândul ei, afirmă actualul patriarh al Bisericii Ortodoxe Române, Prea Fericitul Părinte Daniel[22], Uniunea Europeană se află în continuare în căutarea unei unități și a unui ideal. Unitatea actuală a Uniunii Europene este una preponderent inspirată de umanismul secularizat, fără o amprentă creștină serios vizibilă. Contribuția creștină ar fi mai credibilă și mai consistentă dacă diferitele Biserici ale Europei ar fi mai interesate de refacerea unității creștine. Din păcate, numărul creștinilor scade în Europa, mai ales în Europa Occidentală. Tocmai de aceea, patriarhul se întreabă, pe bună dreptate, dacă acești mai puțini creștini ai Europei vor putea fi în viitor mai uniți.

Biserica Ortodoxă a exercitat o mare influență în formarea identității civilizației europene. Părinții greci ai primelor veacuri au reușit o sinteză minunată, armonioasă a principiilor spiritului european, iar Biserica Ortodoxă de astăzi promovează pe mai departe acest spirit al tradiției patristice. Ortodoxia a păstrat o legătură directă, prin spiritul ei tradițional sever, cu conținutul primordial al fundamentelor spiritului european, după cum acestea și-au lăsat amprenta asupra tradiției patristice și moștenirii spirituale a popoarelor creștine până în timpurile moderne. Acest spirit se păstrează și azi integru, chiar dacă regimul ateist i-a mai diminuat strălucirea[23].

În contextul integrării Bisericilor Ortodoxe în spațiul Uniunii Europene, mitropolitul Damaskinos Papandreou[24] remarcă

---

[22] † DANIEL, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei, „Europa – un continent în căutare de unitate și ideal", în: Cardinal Joseph RATZINGER, DAMASKINOS, Mitropolit al Elveției, *Moștenirea creștină a Europei*, Trinitas, Iași, 2002, pp. 4-5.

[23] † Damaskinos PAPANDREOU, Mitropolitul Elveției, *Biserică, societate, lume*, Ed. Trinitas, Iași, 1998, p. 41.

[24] † DAMASKINOS, Mitropolit al Elveției, „Misiunea Ortodoxiei în edificarea Europei Unite", în: Cardinal Joseph RATZINGER, DAMASKINOS, Mitropolit al Elveției, *Moștenirea creștină a Europei*, p. 52.

un fenomen care, la prima vedere, ține de paradox, și anume că structura *democratică* și pluralistă a ecleziologiei ortodoxe a evoluat în țări cu o organizare statală puternic centralizată, în vreme ce structura centralizatoare a Bisericii Romano-Catolice s-a modelat în cadrul unui pluralism statal. E foarte posibil ca noua realitate eclezială care se configurează astăzi în Europa Occidentală, unde comunitățile ortodoxe învață să trăiască și să mărturisească credința și experiența lor comunitară în cadrul societății occidentale, va conduce la apropierea acestor două concepții ecleziologice, ajutând astfel la întărirea noii Europe unite.

Având în vedere că s-a trecut deja peste sloganuri vehiculate odinioară, în genul „Europa sfârșește acolo unde începe Ortodoxia", ortodocșii europeni înțeleg tot mai mult că le revine și lor sarcina, alături de ceilalți creștini ai Europei, de a evalua ceea ce a mai rămas din idealul creștin și spiritual al continentului. Un prim exemplu în acest sens îl reprezintă apelul lansat de către mitropolitul Augustinos al Germaniei (Patriarhia Ecumenică), în pastorala de Paște a anului 1999, către Europa, privind recuperarea propriei tradiții creștine[25]. Un al doilea exemplu ne este oferit de cardinalul Christoph von Schönborn, care, cu prilejul recepției ecumenice de la începutul anului jubiliar (2000) de la Viena, afirma deschis că, „fără Ortodoxie, Europa ar fi incompletă"[26]. În același sens trebuie înțeleasă și afirmația marelui istoric englez, Sir Stephen Runciman, care, cu puțin înainte de sfârșitul secolului al XX-lea, spunea că

[25] „Augustinos von Deutschland und Exarch von Zentraleuropa", în KNA-OekI, Dokumentation 5 (13 April 1999).

[26] Christoph von SCHÖNBORN: „Ohne Orthodoxie wäre Europa nicht vollständig", în Katholische Nachrichten-Agentur-Ökumenische Information 4 (el Jarosav 2000), 6.

următorul mileniu va fi „mileniul Ortodoxiei", în sensul că Bisericile Ortodoxe vor ieși din izolare și vor întregi peisajul religios creștin al lumii. Cu privire la reflexul izolaționist al unora dintre credincioșii ortodocși, arhiepiscopul Hristodoulos al Atenei și întregii Elade afirma că urmarea acestuia ar putea fi cu totul nefericită atât pentru Răsăritul, cât și pentru Apusul Europei[27].

IV.48.3. *Ce aduce nou Ortodoxia?*

Revista pariziană *Esprit*, în numărul său din martie-aprilie 2007 (nr. 333), abordează o temă foarte actuală în ultima vreme, consacrată semnificației religiei în lumea contemporană, cu precădere rolului acesteia în Europa. În introducerea intitulată „Europa la capătul secularizării", Jean-Louis Schegel, editorul acestui număr tematic, afirmă, nici mai mult nici mai puțin, că actuala construcție a Uniunii Europene coincide, în fapt, cu prăbușirea uneia dintre pietrele sale de temelie, respectiv Biserica, dar și cu vitalitatea religioasă din alte părți ale lumii. Un interesant articol publicat pe această temă în revista amintită se intitulează „Ortodoxia, «al doilea plămân» al Europei?"[28], scris de Johann Oeldermann, directorul Institutului Ecumenic Johann Adam-Moehler din Paderborn, Germania.

Papa Ioan Paul al II-lea a sugerat de mai multe ori faptul că Europa are nevoie să „respire cu cei doi plămâni". Cine este cu adevărat autorul acestei expresii? În anul 1926, filosoful și poetul rus V. Ivanov, rostindu-și propria mărturisire de credință la Roma, în catedrala San Pietro, a spus: „Acum putem respira

[27] Vezi pe larg afirmațiile lui Runciman și Hristodoulos la Nikolaus THON, „Im Zeichen des neuen Millenniums. Das Treffen der Vorsteher der Orthodoxen Kirchen zum Weihnachtsfest in Bethlehem", în: *Orthodoxie Aktuell*, nr. 1 (2000) pp. 1-3.

[28] Johann OELDERMANN, „L'orthodoxie, «deuxième poumon de l'Europe»?", în: *Esprit*, Vol. 333, No. 3-4, Mars-Avril 2007.

cu cei doi plămâni"[29]. Faptul că există o Biserică apuseană și una răsăriteană nu are un fundament geografic, ci unul pur istoric, încă de pe vremea lui Diocleţian, care a împărțit Imperiul Roman în două părți; de aici și cele două tradiții[30].

Fiind considerată unul dintre cei doi „plămâni" ai Europei, firește că tot mai multă lume se întreabă ce aduce totuși efectiv nou Ortodoxia în noua Europă. De altfel, în istoria mântuirii lumii, nu doar fiecare om în parte, ci și fiecare neam își are propria vocație, irepetabilă. În acest sens, toată lumea cunoaște rolul poporului evreu, care a primit revelația vechitestamentară din partea lui Dumnezeu. Universul grecesc a ajutat creștinismul primului mileniu să-și formuleze dogmele. Romanii au oferit Bisericii normele și structurile lor juridice. Spaniolii, prin mult blamata inchiziție, au ajutat lumea barbară a Evului Mediu să caute mai mult puritatea credinței. Reforma a predicat inseparabilitatea credinței de morală ș.a.m.d[31].

Cardinalul Tomáš Špidlík[32] recunoaște că ceea ce lipsește formulelor raționale, juridice, morale din Europa Occidentală de azi este „atitudinea față de persoană", sensul profund al persoanei. În acest sens, antropologia ortodoxă, așa cum subliniază Grigorios Larentzakis, se contrapune autonomiei antropocentrice absolute. Fiind creație a lui Dumnezeu și având drept scop să ajungă la asemănarea cu Dumnezeu, omul nu poate fi perceput, așa cum se întâmplă în mare parte astăzi, ca un simplu individ, ca un subiect auto-suficient, hedonist și

[29] Vezi „Scrisoare către Charles du Bos", în: *Corrispondenza da un angolo all'altro*, Milano, 1976, pp. 112-113; apud Tomáš Špidlík, *Miscellanea I. La originile Europei*, trad. rom., Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș, 2006, p. 113.

[30] T. Špidlík, *Miscellanea I...*, p. 113.

[31] T. Špidlík, *Miscellanea I...*, p. 131.

[32] T. Špidlík, *Miscellanea I...*, p. 131.

preocupat exclusiv de existența sa temporală[33]. Cu acest element, ritmul civilizației europene va fi împlinit sau, dimpotrivă, fără el va degenera în tehnologia morbidă și confuză a mașinilor și computerelor.

Pe de altă parte, Ortodoxia acordă o atenție deosebită comunității și comuniunii dintre oameni. Omul are nevoie de dialog și comuniune, el nu poate trăi în izolarea la care îl obligă societatea individualistă postmodernă. Ortodoxia nu pune accent doar pe drepturile individuale ale omului, ci și pe promovarea relațiilor dintre oameni, pe creativitatea personală în relație permanentă cu ceilalți, așa cum sublinia Patriarhul Ecumenic Bartolomeu I, în anul 1994, în fața Parlamentului European. „Unitatea dorită de popoarele Europei nu se poate înfăptui decât ca o unitate în comuniune, pentru un sens comun al vieții și un scop unic al relațiilor dintre oameni."[34]

S-a afirmat nu de puține ori că Apusul este activ asemenea Martei din Evanghelie, iar Răsăritul este contemplativ, asemenea Mariei. Lucrul acesta devine astăzi tot mai discutabil, ținând seama de felul în care Biserica Ortodoxă Română, de pildă, se implică în viața socială, în nevoile oamenilor.

Evident, apetitul omului modern pentru contemplație nu poate fi pus în discuție, atât în Orient, cât și în Occident. Oamenii religioși cu o determinare pentru viața contemplativă au numeroase vocații, spune Tomáš Špidlík[35]. Omul tehnic începe să fie obosit de atâta abundență pe care a produs-o; își pune tot mai mult întrebarea: care este semnificația a ceea ce dorește și a ceea ce face pentru viața lui? Este și motivul pentru care

---

[33] Apud M. BĂNICĂ, *„Locul celuilalt..."*, p. 133.

[34] † BARTOLOMEU I, Patriarhul Ecumenic de Constantinopol, *Biserica și problemele lumii de azi...*, p. 65.

[35] T. ŠPIDLÍK, *Miscellanea I...*, p. 107.

mulți tineri își regăsesc refugiul în psihotehnicile de sorginte extrem-orientală, hinduistă, budistă, taoistă etc.

Același Špidlík consideră, însă, că un adevărat creștin nu se poate regăsi în spiritul unor asemenea tehnici care nu au nimic în comun cu Evanghelia și spiritualitatea creștină. „Mulțumim lui Dumnezeu", spune el, „că, mai nou, în Occident încep să se înmulțească traducerile din *Filocalie* și din alte opere care ne învață meditația creștină potrivit tradiției Bisericii orientale. Așadar, este vorba despre un complement necesar depășirii tendințelor unilaterale din rândul civilizației actuale"[36].

Referindu-se la filosofia contemplativă, Filon din Alexandria apreciază că, în viața de zi cu zi, avem momente în care suntem activi, iar apoi momente în care suntem contemplativi. Din această perspectivă, liturghia nu este nimic altceva decât o „acțiune", având ca singur scop contemplația. Creștinul ortodox a înțeles foarte bine că liturghia creștină răsăriteană este o minunată floare a civilizației popoarelor, transfigurată de creștinism. Dumnezeu își revelează măreția în mod vizibil. Așa se explică faptul că liturghia este numită „teologie esențială", în sensul că unește dogma și cultul, ambele de nedespărțit în conștiința Bisericii[37].

În ultima vreme se constată tot mai clar o apetență pentru icoane. Sunt căutate, reproduse, iar mulți pictori le imită. Dincolo de orice, această artă dorește să ne transmită un mesaj, mai ales că trăim în ceea ce s-ar putea numi „timpul imaginilor". Astăzi, oamenii nu mai citesc așa de multe cărți, cât mai degrabă se uită la televizor. Publicitatea și indicatoarele stradale nu se mai realizează cu ajutorul inscripțiilor, ci al

[36] T. Špidlík, *Miscellanea I...*, p. 107.
[37] T. Špidlík, *Miscellanea I...*, p. 109.

imaginilor. Din păcate, însă, oamenii, tot mai mulți oameni, nu înțeleg semnificația imaginilor. La rândul lor, artiștii nu încearcă să exprime în picturile lor anumite adevăruri spirituale. În consecință, imaginile și-au pierdut caracterul lor sfânt, devenind loc pentru tot felul de vulgarități și imoralități. În acest context, verbul icoanelor este ca o voce în deșert, dar nu o voce fără ecou și de neauzit[38].

Omul de astăzi nu poate repudia modul de gândire „științific", fără a-și asuma riscul de a-și renega propria cultură. Totuși, dincolo de cunoașterea științifică, subliniază Špidlík[39], există cunoașterea religioasă. Aceasta a fost visul dintotdeauna al lui Soloviev, și anume să elaboreze pentru omul modern o nouă sinteză a celor trei tipuri de cunoaștere care s-au separat în civilizația europeană actuală. E vorba de cunoașterea empirică, metafizică și mistică. Din nefericire, oamenii de știință, filosofii și misticii religioși comunică tot mai puțin între ei, chiar dacă se află în căutarea aceluiași adevăr.

În prefața unei lucrări a lui Vladimir Zielinsky[40], marele teolog ortodox Olivier Clément afirmă că „măreția Ortodoxiei" este starea ei permanentă de smerenie: ea pornește de la *metanoia*, de la „întoarcerea la spirit și la inimă"[41]. Tradiția ortodoxă a căutat și a reușit tot timpul să unească sensul tainei și pe cel al laudei ei. Spre deosebire de tradiția latină, ea nu se preocupă preponderent de precizări, de definiții; limbajul ei conduce mai degrabă spre tăcere și comuniune. Nu conceptualizează, ci „deconceptualizează" dogma prin tăcere, prin negație și antinomie, nu pretinde că a desluși taina,

[38] T. Špidlík, *Miscellanea I...*, pp. 107-108.
[39] T. Špidlík, *Miscellanea I...*, pp. 132-133.
[40] Vladimir Zielinsky, *Dincolo de ecumenism*, Ed. Anastasia, București, 1998.
[41] Olivier Clément, *Cuvânt înainte* la Vl. Zielinsky, *Dincolo de ecumenism*, p. 11.

misterul, ci conduce doar spiritul spre autodepășire, într-o stare de extaz lucid și de adorație. Icoana își descoperă propria cale spre Dumnezeu, o cale pe care cuvântul pare suspendat între tăcere și slavă, devine „proslăvire", nu „poate fi despărțit de frumusețe"[42].

Ortodoxia, subliniază Zielinsky, este „religia inimii", o religie care își are „rațiunile" ei, atât doctrinale, cât și liturgice, rațiuni care nu tolerează nicidecum diviziuni între ceea ce se simte și ceea ce se mărturisește, între ceea ce este slăvit prin tăcere și ceea ce este slăvit prin rituri, gesturi, cuvinte. Exact cum spunea Pascal: „Inima îl simte pe Dumnezeu, iar nu rațiunea. Iată ce este credința: Dumnezeu sensibil inimii și nu rațiunii"[43].

Papa Ioan Paul al II-lea susținea, pe bună dreptate, că „politica Evangheliei este transcendența omului" și „Biserica nu are nevoie, astăzi, de reformatori; ea are nevoie de sfinți"[44]. Iar sfântul viitorului va fi un „sfânt al unității", credincios propriei Biserici, dar de o asemenea intimitate cu Dumnezeu, încât să lichideze orice opoziții, indiferent de natura lor[45].

În fine, în relația cu noua Europă, Ortodoxia are experiența contactului cu islamul. Timp de secole, în conviețuirea cu islamul, ortodocșii au trăit experiențe când fericite, când dureroase, experiențe ce pot fi foarte utile acesteia în noul mileniu. Aceasta nu înseamnă că Europa trebuie să devină un fel de „club creștin", în pofida faptului că creștinismul rămâne pe mai departe sufletul Europei[46].

[42] Vl. Zielinsky, *Dincolo de ecumenism*, pp. 11-12.
[43] Apud Vl. Zielinsky, *Dincolo de ecumenism*, p. 112.
[44] Vl. Zielinsky, *Dincolo de ecumenism*, p. 10.
[45] Vl. Zielinsky, *Dincolo de ecumenism*, p. 20.
[46] A. Yannoulatos, *Ortodoxia și problemele lumii contemporane*, în special cap. *Dialogul cu Islamul*, pp. 123-151.

IV.48.4. *Secularizarea – o mare provocare pentru Ortodoxia europeană*

Societatea de azi exprimă tot mai mult o anume ambiguitate. Și această ambiguitate a Modernității și Postmodernității este legată nemijlocit de faptul că oamenii înțeleg tot mai puțin rădăcinile și fundamentul real al ideii de libertate. Modernitatea a împins rațiunea umană la o emancipare fără limite, existând riscul, așa cum afirmă actualul Papă, Benedict al XVI-lea[47], să devină ea însăși una irațională. Din păcate, idealul Modernității este autonomia deplină a acestei rațiuni, o rațiune auto-suficientă, care se detașează complet de originile sale, devenind totodată inumană și ostilă creației. Deși este produsul spiritului european, continuă Papa, o asemenea rațiune trebuie considerată „post-europeană și chiar anti-europeană", pentru că nu se mai fundamentează pe respectul față de Dumnezeu și pe valorile morale care provin din credința creștină. Este o rațiune care pune în valoare exclusiv drepturile omului, individului, ci nu și pe acelea ale lui Dumnezeu.

Însușindu-și afirmația memorabilă a teologului protestant Rudolf Bultmann, potrivit căruia „un stat ne-creștin este posibil în principiu, dar nu un stat ateu"[48], actualul Papă afirmă că societatea occidentală este tot mai aproape de a trăi această experiență. În opinia sa, o atare societate nu poate rămâne pe termen lung o societate solidă, tocmai pentru că-L exclude pe Dumnezeu din viața ei. O asemenea societate „se va deschide spre tiranie când va fi destul de obosită de anarhie"[49].

---

[47] Vezi Cardinal Joseph RATZINGER, *Europa – o moștenire care angajează responsabilitatea creștinilor*, în: Cardinal J. RATZINGER, DAMASKINOS, Mitropolit al Elveției, *Moștenirea creștină a Europei*, pp. 25-26.

[48] Rudolf. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen, 1957, p. 511.

[49] Cardinal J. RATZINGER, *Europa – o moștenire...*, pp. 19, 28-29.

Chiar dacă marxismul impus prin forță s-a prăbușit, ateismul practic și materialismul sunt extrem de prezente în Europa de azi; fără a fi impuse, ele îl determină pe europeanul nostru de azi să trăiască și să se comporte ca și cum Dumnezeu nu ar exista. În același timp, se constată o anume căutare de experiență religioasă, dar care nu are, de cele mai multe ori, nimic în comun cu Evanghelia. În consecință, Europa de azi se află în fața sfidării de „a face o nouă opțiune pentru Dumnezeu"[50], pentru a nu fi absorbită de materialism, consumism și nonsens. De altfel, ateismul zilelor noastre este un ateism în regim de pace, care nu este „împotriva" lui Dumnezeu, ci care „îl ignoră" pe Dumnezeu[51].

Este tot mai evident faptul că foarte multă lume azi este interesată preponderent de ceea ce poate realiza aici și acum. Există o goană hedonistă, uneori ciudată, după o tot mai mare bunăstare materială, după confort, o preocupare obsesivă pentru frumusețea fizică, o spaimă de îmbătrânire și angoasa în fața morții. Viața și preocupările spirituale au fost înlocuite de obsesia de a câștiga tot mai mulți bani, de apetitul aproape incontrolabil după distracții, de tirania modei ca mijloc de a te distinge de ceilalți sau de a fi asemenea altora etc[52].

Maladia secularizării a modificat mentalitățile și tradițiile popoarelor europene, modul de a înțelege familia, iubirea, sexualitatea, dar mai ales raportarea la moarte și eternitate.

---

[50] Teofil Tia, „Fotografia crizei valorilor: des-creștinarea Europei contemporane. Analize și terapii pastorale", în: Universitatea „1 Decembrie" 1918, Facultatea de Teologie Ortodoxă, *Simpozion Internațional 2004, Spiritualitate și consumism în Europa unită*, Reîntregirea, Alba Iulia, 2004, p. 439.

[51] Piersandro Vanzan, „Crisi della modernità e ambiguo ritorno del sacro", în: *La Civiltà Cattolica*, 1995, IV, p. 51; apud *Simpozion Internațional 2004...*, p. 424.

[52] Vezi și Theodor Baconsky, *Ispita binelui. Eseuri despre urbanitatea credinței*, Ed. Anastasia, București, 1999, pp. 65-72.

De altfel, pentru mulți europeni, patrimoniul spiritual creștin nu mai reprezintă un punct de reper în viață, ci ceva desuet, fără vreo legătură cu noul profil al omului modern. Vidul afectiv și intelectual ce se înfiripează într-o societate dominată tot mai mult de ideologia unică a pieței, a rating-ului, generează o carență profundă de motivație și o plictiseală cumplită, dublate de o „cultură" narcisistă, căreia îi cad victime tot mai mulți oameni, care pur și simplu se abandonează iluziei și fantasmagoriei[53].

Și în cultură, poate că într-un mod cu totul special în cultură, spiritul european a anihilat, încă de timpuriu, mentalitățile și modalitățile de gândire medievală, orientate exclusiv „spre marea slavă a lui Dumnezeu" (*ad maiorem Dei gloriam*); a creat, în schimb, o mulțime de opere și stiluri cărora le sunt suficiente criteriile estetice, dar nu și cele morale, încercând să-și descopere sensul în ele însele. Desigur, disprețul față de criteriile morale conduce astăzi, în special în Europa, la un evident conflict între valori. De pildă, arta, care dintotdeauna a fost chemată să-L preamărească pe Dumnezeu și creația Sa, „nu a înflorit nicăieri mai variat decât în Europa și nicăieri ca aici arta nu s-a regăsit într-o poziție mai profund îndepărtată de Dumnezeu, prin năzuința de a-și fi sieși suficientă"[54].

Globalizarea, la rândul ei, amenință realmente patrimoniul culturilor lumii, conducând la o sărăcire și o mutilare a naturii umane înseși. Așa cum afirma Claude Lévi-Strauss, „fiecare cultură reprezintă un capitol considerabil de bogăție

[53] Thomas de KONINCK, *Noua ignoranță și problema culturii*, trad. rom., Amarcord, Timișoara, 2001, p. 23; Ioan BIZĂU, *Viața în Hristos și maladia secularizării*, Patmos, Cluj-Napoca, 2002, p. 24.

[54] Cardinal Christoph von SCHÖNBORN, *Oamenii, Biserica, Țara. Creștinismul ca provocare socială*, trad. rom., Ed. Anastasia, București, 2000, p. 49.

umană. Fiecare popor are un capital de credință și de instituții ce reprezintă, pentru ansamblul omenirii, o experiență de neînlocuit. Atunci când omenirea se simte amenințată de uniformizare și monotonie, ea devine conștientă de importanța valorilor diferențiale. Ar trebui să renunțăm complet la a mai încerca să înțelegem omul, dacă nu recunoaștem că sutele, miile de popoare au inventat moduri originale și diferite de a fi om. Fiecare ne aduce o experiență a condiției de om, diferită de a noastră. Dacă nu încercăm să o înțelegem, nu vom reuși să ne înțelegem pe noi înșine."[55] După cum dispariția unui număr mare de specii animale sau vegetale se constituie într-o amenințare la adresa patrimoniului biologic al planetei, tot la fel pierderea diversității culturale, provocată fie de omogenizarea artificială a culturilor naționale, fie printr-o intoleranță față de așa-numitele „culturi minore", înseamnă un mare pericol al Modernității[56].

Ortodoxia și tipul de societate modelat de către aceasta de-a lungul timpului se află în prezent sub impactul Modernității și al criteriilor de „eficacitate" pe care aceasta le impune. Sociologia (Post)modernității reliefează faptul că în momentul în care ansamblul vieții sociale începe să fie dominat de către norme de eficacitate pragmatic definite și impuse unor categorii sociale cât mai largi, însoțite de o fragmentare a relațiilor personale și sociale, religia intră și ea la rândul ei într-o stare de „conflict" cu Modernitatea. Modernitatea, cel puțin în marile centre urbane, afectează viața religioasă tradițională, oferind loc fragmentării și căutărilor strict personale.

[55] Apud Th. de KONINCK, *Noua ignoranță și problema culturii*, p. 108.
[56] I. BIZĂU, *Viața în Hristos...*, pp. 26-27.

În același timp, pe măsură ce comunitățile rurale „tradiționale" încep să dispară, ca urmare a îmbătrânirii populației, schimbării naturii ocupației sau migrației masive, începe să se erodeze progresiv și sentimentul atât de special al *memoriei religioase ortodoxe*[57]. Odată dispărută această memorie, tradiție religioasă colectivă, începe secularizarea, care presupune o viață limitată exclusiv la ceea ce se poate dobândi și se întâmplă aici și acum, în afara oricărui Dumnezeu.

Deși secularizarea este cu mult mai prezentă în Occident, totuși inclusiv spațiul ortodox începe să fie tot mai profund contaminat de germenii acesteia. Grecia este un exemplu în această privință. Aceasta întrucât secularizarea nu înseamnă doar prezența tot mai scăzută a credincioșilor în viața Bisericii. De pildă, în țările foste comuniste, cu unele diferențe, secularizarea se exprimă prin corupție, injustiție, terorism de presă pus în slujba unor interese obscure, prostituție, avorturi la o scară foarte largă, copii abandonați, alcoolism, incultură religioasă, violență, criminalitate etc. Este și motivul pentru care, cuvintele rostite de către Patriarhul Ecumenic Bartolomeu I[58], cu circa un deceniu în urmă privind Europa creștină răsăriteană rămân, cel puțin parțial, și astăzi valabile: „În Europa răsăriteană, creștinii văd prăbușindu-se culturile pe care credința lor le inspirase mai mult sau mai puțin, o întreagă artă de a trăi împreună pe care o distrug cu brutalitate banul, individualismul, un hedonism adeseori grosier. Aproape un secol, sau jumătate de secol de persecuție au transformat Biserica într-un ghetou liturgic, în care credincioșii sunt mai

[57] Vezi M. BĂNICĂ, „Locul celuilalt...", p. 53.
[58] Apud Olivier CLÉMENT, *Adevăr și libertate. Ortodoxia în contemporaneitate. Convorbiri cu Patriarhul Ecumenic Bartolomeu I*, trad. rom., Ed. Deisis, Sibiu, 1997, p. 137.

degrabă «liturgizați» decât evanghelizați. Atunci Ortodoxia devine mai degrabă un semn de apartenență orgolioasă decât o credință personală plină de compasiune."

Dincolo de toate acestea, chiar dacă procentul celor care participă efectiv la viața Bisericii nu este unul foarte mare, totuși, cel puțin în România, Biserica este percepută în continuare drept cea mai credibilă dintre toate instituțiile naționale. Nu întâmplător, un binecunoscut sociolog al religiilor, precum Jean-Paul Willaime[59], folosește expresia „diferență abisală", atunci când compară situația existentă în țările foarte secularizate din Occident, cum ar fi Franța, și țările ortodoxe.

Mai mult decât atât, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Preafericitul Părinte Daniel[60], apreciază că, dincolo de părțile ei negative, secularizarea poate reprezenta *o șansă pentru un nou început*, pentru o reînnoire a credinței. Secularizarea obligă Biserica să-și reînnoiască viața spirituală și sacramentală, să devină mai responsabilă pentru destinul lumii, mai sensibilă la prezența lui Hristos în lume, în eforturile pe care societatea ar trebui sau trebuie să le facă pentru dreptate, libertate și demnitatea omului. Iar dacă Biserica este uneori desconsiderată și marginalizată, în această situație ea are marea șansă de a-i înțelege cu mult mai bine pe toți aceia care sunt abandonați, marginalizați sau aflați la periferia societății, contaminată de secularism. În această situație, lumea este chemată la o și mai multă sfințenie a vieții, la o mai profundă spiritualitate, înțelepciune și spirit de jertfă.

---

[59] Jean-Paul Willaime (Ed.), *Des maîtres et des dieux-écoles et religions en Europe*, Paris, 2005; apud M. Bănică, „Locul celuilalt...", p. 87.

[60] † Daniel Ciobotea, *Confessing the Truth in Love. Orthodox Perceptions of Life, Mission and Unity*, Ed. Trinitas, Iași, 2001, pp. 140-143.

IV.48.5. *Concluzii*

În noul context creat, Uniunea Europeană va trebui să acorde o atenție deosebită respectului identității și specificului cultural și spiritual al fiecărui popor. Nordul predominant protestant și sudul catolic prezintă trăsături relevante și semnificative pentru Uniunea Europeană, în vreme ce Ortodoxia dispune la rândul ei de o moștenire culturală și spirituală proprie, dar de aceeași sorginte creștină. Pătrunsă de marile taine ale dogmelor trinitare și hristologice, ca moștenitoare a tradiției patristice, Ortodoxia are o structură spirituală proprie, fiind preocupată în special de realitățile vieții duhovnicești și de relațiile ei inter- și intra-personale și umane. Trăsătura fundamentală a Ortodoxiei este *comuniunea*, îndreptată atât spre interior, cât și spre exterior.

Ceea ce dorește Biserica Ortodoxă de la Uniunea Europeană este să respecte și să încurajeze pe mai departe diversitatea religioasă și culturală, să respecte specificul Bisericilor și comunităților religioase[61], să încurajeze dialogul între Biserică și instituțiile europene[62]. România, alături de alte state comunitare, cum ar fi Germania, Franța, Regatul Unit al Marii Britanii, Italia, Spania, Danemarca, Austria, și-a reglementat relația cu Bisericile și celelalte culte prin Legea nr. 489/2006 privind „Libertatea religioasă și regimul general al cultelor" din România.

Marile schimbări din Europa de azi și din întreaga lume obligă Ortodoxia să apeleze mai mult la calea dialogului în toate domeniile, firește fără a-și trăda propria identitate. E un

[61] Vezi Anca MANOLESCU, *Europa și întâlnirea religiilor. Despre pluralismul religios contemporan*, Polirom, Iași, 2005, p. 205.
[62] Vezi Radu CARP, *Dumnezeu la Bruxelles. Religia în spațiul public european*, Eikon, Cluj-Napoca, 2009, pp. 101-117.

drum pe care polemica, apologia unilaterală și acuzațiile reciproce ar putea lăsa treptat, cu siguranță, locul unei mărturii creștine comune, într-o lume tot mai secularizată, o lume care caută noi forme de „comuniune", dar fără Hristos.

Reperele Ortodoxiei în noua Europă, subliniază patriarhul Daniel[63], trebuie actualizate, în sensul că e nevoie de „o reflexie teologică profundă privind legătura dintre etică și politică, dintre spiritual și social, dintre național și universal, dintre local și global, dintre urban și rural. O atenție deosebită trebuie acordată reflexiei comune privind natura și finalitatea libertății, precum și asupra relației dintre libertate și responsabilitate în societatea de azi, și mai ales dintre libertatea individuală și solidaritatea socială".

Desigur, toate aceste considerații privind rolul și rostul Ortodoxiei în Europa de azi și de mâine trebuie corelate cu experiența celor două milenii de viață creștină, pentru a înțelege mai bine perspectivele mileniului al III-lea[64]. Primul mileniu de viață creștină ne-a arătat ce înseamnă o relație armonioasă între Dumnezeu, om și lume cu ajutorul marilor Părinți greci și latini ai Bisericii. Al doilea mileniu a abandonat această bază sau a raportat-o unilateral la Dumnezeu în primele cinci veacuri, iar în ultimele cinci veacuri la „omul independent" de Dumnezeu cu impulsul oferit în special de perioada Iluminismului. În fine, mileniul în care deja am intrat ar trebui să aibă misiunea de a-l elibera pe om de cultul înrobitor al independenței lui și să-i deschidă o nouă cale în relația sa cu Dumnezeu și lumea. În acest context, Ortodo-

[63] † DANIEL, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei, „Relațiile Stat-Biserică (tradiție și actualitate)", în: *Libertatea religioasă în contextul românesc și european*, Ed. Bizantină, București, 2005, p. 15.

[64] Damaskinos PAPANDREOU, *Biserică, societate, lume*, p. 44.

xia are nevoie să reînnoiască relația ei cu Părinții Bisericii, punându-l astfel din nou în legătură pe om cu Dumnezeu și cu lumea. Doar astfel va lua sfârșit drama apostaziei omului față de Dumnezeu, care a determinat implicit drama relației cu lumea. Urmările acestei apostazieri reprezintă o experiență dintre cele mai dureroase ale omului contemporan, în sensul că se află într-o permanentă căutare identitară, dar nu se mai regăsește.

IV.49. Cum privesc sociologii consecinţele individualizării societăţii de azi asupra religiei

Este îndeobște cunoscut faptul că, de-a lungul timpului, mulți sociologi și istorici au perceput relația dintre religie și modernitate ca pe una tensionată. Cei mai mulți dintre aceștia erau convinși că pe măsură ce formele și stilurile moderne de viață se vor răspândi, iar industrializarea, urbanizarea, creșterea bunăstării, ca și pluralizarea și individualizarea se vor impune, în mod automat semnificația socială a religiei și Bisericii se va diminua, la fel cum concepția religioasă despre lume va fi înlocuită de una seculară și secularizantă.

Astăzi lucrurile stau altfel și puțin invers, în sensul că numărul celor care împărtășesc semnificația teoriei clasice a secularizării a scăzut simțitor. Ba mai mult decât atât, dincolo de această realitate incontestabilă a fenomenului secularizării în societatea modernă, se vorbește în egală măsură de „desecularizare", așa cum o face P.L. Berger, o noțiune care vine în totală contradicție cu supozițiile sale anterioare privind viitorul religiei[1]. Pe aceeași linie se înscriu, de asemenea, și alți analiști de primă mână, precum M. Horx, care vorbește de o

[1] Vezi Peter L. BERGER (Ed.), *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Washington D.C., 1999.

„respiritualizare" a lumii[2], José Casanova, care aduce în discuție conceptul de „deprivatizare" a religiei[3]; și mai departe, de pildă, Martin Riesebrodt care sugerează ipoteza „reîntoarcerii religiilor"[4] sau a „reîntoarcerii zeilor", așa cum se exprimă F. W. Graf, într-o lucrare care poartă tocmai acest titlu[5]. În număr crescând, sociologi și istorici acceptă ideea că religia își lasă amprenta asupra societății moderne, că religia nu este incompatibilă cu modernitatea, ba chiar se poate constitui, în multe privințe, într-un izvor al modernității.

Și totuși, dincolo de aceste interpretări ale teoriei secularizării, un lucru este cert, și anume că astăzi, mai mult ca oricând, trăim într-o societate tot mai individualizată și pluralizată sub toate aspectele. Spre deosebire de societățile premoderne, în societatea de azi este tot mai greu de stabilit, în funcție de origine și mediul în care trăiește, ceea ce cineva gândește, simte sau crede[6]. Din ce în ce mai mult, omul de astăzi își impune singur propriul stil de viață, își creează statutul social și își conturează propriile convingeri, emancipându-se de orice condiții contextuale, indiferent de natura lor.

Consecințele procesului individualizării asupra religiei constau, în primul rând, în faptul că individul se simte mai

---

[2] Matthias HORX, Trendbuch, Bd. I, *Der erste grosse deutsche Trendreport*, Econ Verlag, München, 1993.

[3] Jose CASANOVA, *Public Religions in the Modern World*, University of Chicago, Chicago, 1994.

[4] Martin RIESEBRODT, *Die Rückkehr der Religionen: Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen"*, Beck, München, 2000.

[5] Vezi Friedrich Wilhelm GRAF, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, C.H. Beck Verlag, München, 2004.

[6] Vezi Ulrich BECK, „Jenseits von Stand und Klasse? Soziale Ungleichheit, gesellschaftliche Individualisierung stendenzen und die Entstehung neuer sozialer Formationen und Identitäten", în: *Soziale Welt*, Sonderband 2, 1983, pp. 35-74; Ulrich BECK, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt am Main, 1986.

puțin sprijinit în orientările și activitățile sale religioase decât în societățile premoderne, motiv pentru care concepția și practicile sale religioase devin cu mult mai permisive. Astfel, se observă cum în contextul acestui proces de individualizare structurală a societății, individul are posibilitatea de a se manifesta religios într-un mod cu totul deosebit, fără ca religiozitatea sa să mai fie dependentă de instituțiile religioase tradiționale[7]; mai ales în condițiile postmodernității, religiozitatea își pierde veșmântul ei convențional și se exprimă în ceea ce privește credința și practicile tradiționale într-un mod cu totul liber. Însă, acolo unde angajamentul religios, subliniază sociologii, nu mai ține strict de cutumă, de tradiție, crește și probabilitatea ca individul să se angajeze și să se exprime mai pregnant. Acum se poate vorbi realmente de credință, fiindcă în societățile premoderne credinciosul ca individ participa pur și simplu la un consens împărtășit colectiv, fără a fi obligat să dovedească plauzibilitatea acestuia. De aceea, nu întâmplător, anumiți sociologi ai religiilor pornesc în demersul lor de la premisa că formele sociale instituționalizate ale religiosului și religiozitatea individualizată se poziționează una față de cealaltă într-o relație invers proporțională[8].

Strâns legată de individualizarea societății moderne este, în mod clar, pluralizarea orientărilor și identităților culturale. Firește, procesul modernizării se caracterizează și prin tendințele de globalizare, ca și printr-o standardizare a valorilor culturale. Totuși, diversificarea apartenențelor etnice, a orientărilor

[7] Vezi Danièle Hervieu-Leger, *Pilger und Konvertiten. Religion in Bewegung*, Würzburg, 2004; Paul Heelas, Linda Woodhead, *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*, Blackwell, Oxford, 2005.
[8] Vezi Grace Davie, *Europe. The Exceptional Case: Parameters of Faith in the Modern World*, Darton, Longman and Todd, London, 2002, p. 8.

culturale și identităților religioase, secondate de concurența între ele rezultată de aici, par să rămână dominante. În același timp, pluralizarea culturală și religioasă implică automat o relativizare a criteriilor proprii de evaluare. Mai mult decât atât, într-o atare perspectivă, nicio comunitate religioasă nu mai poate emite pretenția, decât într-o formă pur subiectivă, că deține adevărul absolut. Adevărurile de credință și ritualurile proprii nu mai sunt înglobate într-un sistem sau structură plauzibilă generală, ci trebuie să încerce să se impună sub presiunea altor mărturii și practici religioase. Bineînțeles, într-o asemenea situație, este posibil să se valideze și o altă ipoteză susținută de sociologi, și anume că „vitalitatea religioasă" capătă un caracter tot mai pronunțat, cu cât „piața religioasă" este mai diversă[9].

Desigur, analiza făcută de sociologi pe tema de față este una foarte complexă și foarte controversată, ținând seama de concluziile exprimate, dintre care unele sunt foarte contradictorii. Câteva dintre ele, însă, merită o atenție deosebită mai ales din partea noastră, a teologilor, care, din păcate, folosim foarte puțin sau chiar deloc instrumente științifice de analiză sociologică a fenomenului religios, riscând de foarte multe ori ca opiniile exprimate să nu aibă nicio acoperire în realitate.

În primul rând, reținem că procesul de individualizare a societății moderne a condus în Europa Occidentală cel puțin în ultimele 4-5 decenii, la o diminuare a rolului credinței și practicilor religioase în viața omului. Totodată, individualizarea stimulează apariția unor noi forme de religie, de cele mai multe

[9] Cf. Laurence R. IANNACCONE, „The Consequences of Religious Market Structure. Adam Smith and the Economics of Religion", în: *Rationality and Society*, nr. 3 (1991), pp. 156-177; Laurence R. IANNACCONE, „Religious Market and the Economics of Religion", în: *Social Compass*, 39 (1992), pp. 123-131.

ori dezinstituționalizată, sincretistă și difuză. Conform unor studii elaborate în mai multe țări, e vorba de o religiozitate neconvențională, în afara Bisericii, care nu are nimic de a face cu faptul dacă un copil, de pildă, a primit o anume educație religioasă în familie sau nu[10].

Nu în ultimul rând, pluralizarea religioasă și culturală, care a condus în toate țările occidentale, încă de prin anii '60 ai secolului trecut, la o diversitate tot mai mare a identităților religioase și culturale, n-a sporit nivelul vieții religioase, ba dimpotrivă l-a diminuat[11]. În același timp, însă, trebuie reținut că, nu de puține ori, angajamentul religios, implicarea și solidaritatea sunt trăsături cu mult mai prezente în comunitățile religioase minoritare decât în cele majoritare. Chiar dacă, în general, efectele individualizării și pluralizării societății de azi sunt predominant negative, există și efecte pozitive.

[10] Vezi Olaf MÜLLER, „Religiosity in Central and Eastern Europe. Results from the PCE Study", în: Dinka Marinović Jerolimov, Siniša Zrinščak, Irena Borowik (Eds.), *Religion and Patterns of Social Transformation*, Institute for Social Research, Zagreb, 2004, p. 73.

[11] Cf. Mark CHAVES, Philip S. GORSKI, „Religious Pluralism and Religious Participation", în: *Annual Review of Sociology*, 27 (2001), pp. 261-281.

IV.50. Moartea, între „poartă" spre viaţa veşnică şi simplu eveniment statistic

Fără îndoială, astăzi, la început de mileniu al III-lea, ştim cu mult mai multe decât se ştia cu un secol în urmă şi infinit mai mult decât înaintaşii noştri de acum câteva milenii despre fenomenul morţii, prezent în egală măsură atunci şi acum; datorită fluxului şi accesului la informaţie, dispunem în prezent de date statistice aproape complete privind răspândirea şi felul în care cei mai mulţi dintre contemporanii noştri îşi găsesc, mai devreme sau mai târziu, într-un fel sau altul, sfârşitul. Aceasta nu înseamnă, însă, că omul ar fi singura creatură a lui Dumnezeu conştientă de unicitatea fenomenului morţii; sunt şi multe animale care conştientizează unicitatea acestei ultime etape a vieţii. Să luăm doar exemplul elefanţilor, care atunci când unul dintre membrii grupului lor moare, rămân în jurul lui şi îi supraveghează trupul inert timp de mai multe zile. Bineînţeles, în tot acest timp, spre deosebire de om, elefantul nu operează cu anumite concepţii despre viaţă, imaginaţie, fantezie sau cu speranţa accesului spre împărăţia morţilor, aşa cum apare ea într-o religie sau alta.

Din perspectivă religioasă, în general, şi creştină, în special, aşa cum se ştie, moartea este percepută ca o „poartă spre viaţă" (*mors janua vitae*), spre viaţa veşnică. Având în vedere, însă, faptul că viziunea (cel puţin fizică, materială) a omului

asupra morții se modifică de-a lungul perioadelor istoriei, multă lume se întreabă astăzi, după cum se va întreba și pe parcursul mileniilor următoare, dacă nu cumva această percepție s-a îndepărtat și s-ar putea îndepărta tot mai mult de cea religioasă tradițională. Ba mai mult decât atât, se întreabă astăzi și se va întreba pe mai departe ce consecințe pot surveni mental și experimental vizavi de fenomenul morții.

Dincolo de orice semnificație religioasă, astăzi lumea înțelege moartea tot mai mult ca pe ceva natural. Asistăm la o naturalizare a fenomenului morții, la o percepție a ei ca rezultat al unei simple evoluții a naturii. La fel de adevărat, deși într-o mai mică măsură, descoperim și o tendință de a protesta împotriva naturalizării morții, adepții ei susținând că doar viața ar fi o stare naturală, întreruptă brutal de moarte[1].

Toată lumea este de acord că, asemenea nașterii, moartea reprezintă un eveniment cu totul excepțional, care se produce doar o singură dată în viața fiecăruia; ne naștem, pentru ca apoi să ne înscriem, mai mult sau mai puțin conștient, pe acest drum al vieții care, mai devreme sau mai târziu, ne conduce inevitabil spre moarte, spre acest ultim eveniment al biografiei noastre pământești, indiferent de semnificația pe care i-o conferim. De-a lungul istoriei, atât viața, cât și moartea au fost privite când cu venerație, când cu teamă; și tot la fel, au fost însoțite de tot felul de superstiții și *tabu*-uri. Dacă alte evenimente „naturale", cum ar fi succesiunea anotimpurilor anului sau a zilei și nopții, pot fi predicționate cu precizie, nu același lucru se întâmplă în cazul nașterii, dar mai ales al morții. Cele două evenimente pot fi controlate încă și astăzi, în pofida marilor cuceriri ale științei, doar într-o mică măsură de către

[1] Vezi Simone de BEAUVOIR, *Ein sanfter Tod*, Reinbeck, Hamburg, 1986, p. 119 sq.

om. În consecință, omul, în general, dar mai ales omul care are o credință și o viață religioasă autentică, rămân la convingerea că cele două evenimente unice din viața fiecăruia sunt controlate de undeva din afară (e vorba de Dumnezeu, de Dumnezeul personal, așa cum Îl întâlnim în creștinism, dar și în alte religii, sau de *karma*, de potențialul energetic karmic, așa cum apare în marile religii ale Orientului Îndepărtat, cum ar fi hinduismul, budismul etc.). Din această perspectivă, doar Dumnezeu sau *karma* pot hotărî când începe viața și când se sfârșește ea prin moarte. Ca atare, atât viața, dar mai ales moartea, se află în afara oricărui control din partea omului sau naturii.

În contrast cu aceasta, naturalizarea morții înseamnă o trecere crescândă a fenomenului morții în subordinea și sub controlul omului. Naturalizarea nașterii este astăzi un fapt contestat de tot mai puțină lume. Este suficient să amintim de *planning*-ul familial, fertilizarea *in vitro*, anticoncepționalele, mamele purtătoare sau chiar de *planning*-ul făcut pe baza unor oculte și atât de controversate horoscoape. E adevărat, comparativ cu nașterea, moartea este încă departe de a fi naturalizată; dar, dacă ne gândim la faptul că mulți oameni apelează la diferite forme de eutanasie, suiciduri, avorturi etc., este limpede că, mai devreme sau mai târziu, și moartea ar putea intra sub controlul exclusiv al omului, ignorându-L pe Dumnezeu.

Tocmai de aceea, felul cum este percepută moartea va conduce la alte și alte întrebări fundamentale. De pildă, cum va influența naturalizarea morții concepția omului despre moarte sau cum vor reacționa religiile în acest context. Dat fiind faptul că oricare dintre religii se fundamentează, în principal, pe revelație, e de presupus că naturalizarea fenomenului morții va întâmpina o reacție de respingere, chiar dacă nu unitară, din

partea comunităților religioase; acestea vor interpreta de fiecare dată, și pe drept cuvânt, această atitudine ca pe un fel de „dez-divinizare" a omului, a „naturii", așa cum foarte sugestiv se exprima Schiller.

Și întrebările pe această temă pot continua, de pildă, în sensul cum ar putea fi explicată naturalizarea morții din perspectiva existenței unei foarte stricte ordini cosmice, așa cum o întâlnim în multe religii: *Tao* în confucianism și taoism, *rta* și *dharma* în India, *khalifa* în islam, *tathagata-garbha*, *buddhata* și *bussho* în budism, *ma'at* în Egiptul antic etc.

Faptul că religiile manifestă o teamă față de naturalizarea morții nu este unul fără temei. Cu cât moartea intră tot mai accentuat sub controlul exclusiv al omului, își pierde din adevărata ei semnificație și devine un eveniment banal, statistic, ca multe altele.

Cu multe decenii în urmă a apărut o carte publicată de Daily Express[2], având drept scop de a prezenta publicului, prin intermediul unor fotografii macabre, mizeria, suferința și bestialitatea morții. Partea finală a cărții cuprinde imagini de groază, copiii fiind avertizați printr-o siglă roșie să nu le privească.

Din păcate, lucrurile stau astăzi cu mult mai rău. Moartea, în toată trivialitatea ei, este peste măsură de prezentă în viața noastră, în fiecare zi: pe ecranele televizoarelor, în filme de o violență rară, în cărți și reviste, dar și pe stradă. Moartea a devenit pentru omul de astăzi, lipsit de orice compasiune și sensibilitate, un adevărat spectacol numai bun de consumat cu ochiul liber, dar, din păcate, un spectacol trivial, statistic în rândul celorlalte, și atât. Nu ne mai întâlnim cu moartea în

[2] Vezi T.A. Innes, Ivor Castle (Eds.), *Convenants with Death*, Daily Express Publications, London, 1934.

dormitorul în care ne odihnim sau încercăm să ne alinăm suferința din pricina vreunei boli, ci pur și simplu în camera de zi, în *living*, printr-o simplă butonare, în urma căreia intrăm *live* în contact cu ea.

Această percepție a morții într-o lume tot mai secularizată și detașată de Dumnezeu ne aduce în față imaginea unor oameni care se nasc și mor doar pentru a fi înscriși și apoi șterși dintr-un anume registru, la fel de efemer ca și ei înșiși. Iar cei rămași în urmă, pentru că nu mai au nicio sensibilitate religioasă, se regăsesc cel mai bine în imaginea unor simpli asistenți indiferenți în fața crematoriului, care, în lipsa unei urne, se întorc liniștiți spre casă cu o pungă de plastic în care se află cenușa funerară.

IV.51. Hristos la început de mileniu al treilea

S-a afirmat, nu de puține ori, că viitorul nu va mai avea nimic în comun cu ceea ce a fost și cu ceea ce este. Într-un cuvânt, nu va mai avea nicio legătură cu trecutul și prezentul. Aceasta însemnând, practic, faptul că societatea contemporană a trecut de la o secularizare umanistă la un secularism dezumanizant. În acest context, lumii creștine nu-i rămâne decât o singură variantă, și anume să propună societății contemporane, tot mai indiferentă din punct de vedere religios și moral, noutatea Evangheliei lui Hristos, în permanență creatoare de cultură și călăuzitoare a omului spre propria mântuire. Creștinismul trebuie să-și asume această mare responsabilitate într-o lume profund marcată de dezamăgirea multor contemporani față de civilizația tehnică ce încurajează un individualism feroce și reamăgirea în aceeași măsură cu mirajul Postmodernității. Pentru că, altfel, din această perspectivă, orice consens cultural rămâne fără niciun temei, degenerând într-un pluralism fragmentar, în cadrul căruia ștergerea oricăror norme și reguli se conjugă cu absența oricărui proiect colectiv, în primul rând pentru că nu mai există absolut nicio moștenire comună, fie ea religioasă, culturală, morală, mentală etc.

Din perspectiva culturii creștine, a face abstracție de această moștenire, existentă de mai bine de două milenii, nu

înseamnă nimic altceva decât a te comporta ca un simplu amnezic care își caută în zadar puncte de reper. Pentru că, indubitabil, cultura europeană de ieri și de azi nu poate face, nici pe departe, abstracție de învățătura biblică despre univers și om. Istoria în sine a formării națiunilor europene este legată esențialmente de evanghelizarea lor. Nimeni nu poate aduce argumente serioase pentru a demonstra faptul că identitatea Europei s-ar fi putut constitui în afara creștinismului.

Marea întrebare pe care ne-o punem fiecare dintre noi astăzi, la început de mileniu al treilea, este legată, desigur, de modul cum îl putem mărturisi pe Hristos într-o lume tot mai secularizată, tot mai detașată de Dumnezeu, într-o lume care trăiește și se comportă ca și cum Dumnezeu n-ar exista. Dincolo de orice, datoria oricărui creștin în lumea de azi este aceea de a incultura mesajul Evangheliei lui Hristos, care este destinat tuturor, fără nicio excepție. Încetul cu încetul, credincioșii încep să înțeleagă noile aspecte ale culturii în lumea de azi. Pentru tot mai multă lume, sunt tot mai evidente marginalizarea credinței și dezrădăcinarea culturală, secondate de un exod rural pronunțat și o urbanizare prost administrată. În ultima vreme, orașul a devenit centrul culturii. La rândul ei, de-a lungul istoriei, Biserica a știut să creeze o cultură milenară în care țăranul a devenit în mod firesc creștin, având ca principal reper biserica din mijlocul satului, ritmându-și zilele și activitățile după cadența clopotului ei. În marile centre urbane, în schimb, marea provocare culturală este, fără îndoială, indiferența religioasă. Ateismul virulent și uneori instituțional, care a marcat cea mai mare parte a secolului al XX-lea, a dispărut aproape peste tot. Dar cultura dominantă este astăzi, mai ales în marile orașe,

marcată de scepticismul individual, relativismul moral și indiferența religioasă[1].

Acum, după niciun deceniu al celui de-al treilea mileniu, Biserica trebuie să-și propună, în plan pastoral, o nouă evanghelizare a expresiilor multiple și difuze ale religiozității contemporane. Pe de o parte, va trebui să țină seama de tot ceea ce înseamnă sincretismul neoreligios și prozelitism. Pe de altă parte, va trebui să se străduiască să reconstituie țesutul social creștin, redescoperind rolul și rostul parohiei și evlaviei credincioșilor. În acest sens, o foarte mare importanță o au pelerinajele, naționale și internaționale. Suferința existențială și respingerea dimensiunii instituționale a religiei nu pot fi combătute decât prin dialog, prin iubire, prin comuniune, ca expresii ale unei disponibilități autentice creștine. Cultura nihilismului și neopăgânismul nu pot deveni o fatalitate. E nevoie mai mult ca oricând de o pastorală a culturii, care să contribuie la penetrarea activității umane de o trăire spirituală autentică. De fapt, pastorala culturii nu e altceva decât soluția cea mai bună pentru noua evanghelizare[2], respectiv vestirea cuvântului lui Dumnezeu către culturile contemporane.

Prin crearea condițiilor unei noi culturi, această nouă evanghelizare va conduce la surmontarea dramei umanismului ateu. Nu există nicio îndoială privind faptul că Evanghelia poate conduce cultura spre perfecțiunea ei, după cum cultura autentică este deschisă Evangheliei[3]. În măsura în care culturile sunt sfințite, sacralizate, în măsura în care are loc întâlnirea

[1] Vezi Paul POUPARD, *Credință și cultură la cumpăna dintre milenii. Convorbiri cu Patrick Sbalchiero*, Ed. Galaxia Gutenberg, Tg. Lăpuș, 2006, p. 190.
[2] Papa IOAN PAUL al II-lea, „Discours au Conseil Pontifical de la Culture", 14 martie 1997, *Documentation Catholique*, 1997, p. 405.
[3] Papa IOAN PAUL al II-lea, „Discours au Conseil Pontifical de la Culture", p. 405.

dintre Evanghelia lui Hristos și oamenii acestui timp, se configurează o nouă dimensiune a lumii în care trăim, respectiv aceea a speranței în împărăția lui Dumnezeu.

Așa cum creștinismul a reușit să penetreze profund păgânismul antic, iar Hristos a devenit principalul reper al atmosferei culturale a secolului al IV-lea[4], Biserica de astăzi trebuie să purceadă necondiționat la evanghelizarea culturilor prin inculturația credinței. Acest lucru presupune o dinamică care să impună ca adevărul asupra istoriei creștinismului să fie restabilit.

Ținând seama de fundamentele sale, creștinismul nu se motivează decât înnobilându-l pe om, restituindu-i demnitatea originară și destinul veșnic întru Iisus Hristos, Mântuitorul lumii. Acesta este punctul determinant în care se poate realiza inculturația creștinismului în lumea contemporană, punctul în care pastorala culturii să-și poată atinge scopul, respectiv să confere lumii un nou umanism creștin, într-un nou mileniu creștin.

Un astfel de nou umanism, care lasă amprenta credinței creștine asupra culturii popoarelor, ar putea deveni credibil în aceeași măsură pentru necredincioși, ca și pentru cei indiferenți din punct de vedere religios. Cu o singură condiție: activitatea pastorală să-și găsească fundamentul în Revelația lui Hristos. Astăzi, mai mult ca oricând, e nevoie de un discernământ evanghelic deschis și exigent, pentru a putea evita absolutizarea unor trăsături culturale în detrimentul Evangheliei, o Evanghelie care nu poate fi niciodată relativizată în beneficiul culturilor contingente. Cu blândețe, respect și speranță, creștinii de azi se pot regăsi în spiritul unui nou mileniu, al unei noi culturi, dar în același Iisus Hristos, auzit și trăit de toți.

---

[4] Vezi Henri-Irénée MARROU, *L'Église de l'Antiquité tardive*, Le Seuil, Paris, 1985.

După cum sublinia un sfânt al Bisericii creştine, „trupul nostru moare dacă nu este hrănit", iar „sufletul nostru se stinge dacă nu primeşte cuvântul lui Dumnezeu"[5]. Fără îndoială, o sintagmă absolut adevărată. În primul rând, pentru că societatea umană, dintotdeauna, se aseamănă cu o fiinţă vie, care are nevoie, în permanenţă, pe lângă hrana fizică, materială, de cea spirituală. Altfel, riscă asfixia, colapsul şi dispare.

[5] Sf. IRINEU DE LYON, *Adversus haereses*, 4, 20, 7; 153.

IV.52. Secularizarea moralei

Așa cum se observă, societatea de azi pune tot mai tare accentul pe verbul a avea, în detrimentul lui a fi. Spre deosebire de culturile asiatice și africane, care au știut să conserve cât mai bine sensul sacrului și al omului, America de Nord și Europa tot mai secularizate rămân pe mai departe tributare, în mare măsură, unei viziuni despre viață care se detașează tot mai mult de Dumnezeu. Încă din anul 1978, în discursul susținut în fața studenților de la Universitatea din Harvard, marele scriitor disident rus A. Soljenițîn[1] remarca pe bună dreptate faptul că, în vreme ce expresiile culturale ale Orientului reflectă căutarea de către om a divinului, Occidentul îl abandonează pe om dorinței sale de a deveni Dumnezeu. Încetul cu încetul s-a trecut de la o secularizare atentă la adevăr, la un secularism atent la el însuși. Performanța și productivitatea, imaginea și succesul au devenit noii idoli ai unui *homo oeconomicus*, conform sintagmei: „spune-mi ce cumperi, ca să-ți spun cine ești". De dragul profitului, publicitatea e atotprezentă, ignorând, de multe ori, orice reguli ale bunului simț sau moralei. De pildă, se comercializează tot felul de imagini cu femei dezgolite pentru a vinde automobile sau parfumuri. Se pare că Eros a devorat-o de multă vreme pe Agapé.

[1] Vezi Alexandr SOLJENIȚÎN, *L'erreur de l'Occident*, Grasset, Paris, 1980; Corinne MARION, *Qui a peur de Soljénitsyne?*, Fayard, Paris, 1980.

Omul de astăzi începe, din nefericire, să conteste tot mai mult nu doar originea divină a legii morale naturale sau a unor valori sociale, cum ar fi egalitatea, libertatea sau frățietatea. O antropologie absolut reductoare își face tot mai simțită prezența în mentalul oamenilor, determinând ca tot mai multe persoane să nu cunoască alte coduri decât cele proprii și alte criterii ale adevărului decât capacitatea de a-și satisface propriile dorințe. Promotorii „Luminilor" secolului al XVIII-lea nu și-au propus nimic altceva decât o ruptură totală între morală și religie. Așa s-a ajuns la fragmentarea consensului milenar stabilit de cultura europeană, unde credința creștină colectase practic tot ce era mai bun din moștenirea culturală a Antichității greco-romane. Din întâlnirea dintre Revelația biblică și rațiunea greacă s-au născut idealuri care au hrănit vreme de mai bine de două milenii oameni profund atașați de cultura lor. Și nu oricum, ci în deplină libertate.

Morala secularizată de azi nu e decât rezultatul confuziei dintre bine și rău, ca și a asimilării legalității cu moralitatea. În consecință, ceea ce este permis de lege devine, pentru cei mai mulți, bun. Din perspectivă creștină, însă, acest lucru nu este acceptabil, întrucât adevărul nu se decretează prin majoritate. De pildă, eutanasia și avortul rămân, pe mai departe, un rău, chiar dacă legalizat. În lumea de azi, pierderea sensului maschează miza spirituală a aventurii umane. Ne lovim de un zid construit de noi înșine: tristețea de a fi convinși de inexistența sau de îndepărtarea lui Dumnezeu. Dimpotrivă, credința creștină ne oferă convingerea că viața nu poate fi redusă în niciun caz la o simplă succesiune de momente care n-au nici semnificație și nici scop.

În principal, o societate este definită și se autodefinește prin concepția pe care și-o face și o pune în practică legat de

viață și de măsurile pe care le inițiază pentru a o proteja. Deși este leagănul tradițional al vieții și societății, familia este una dintre instituțiile cele mai amenințate de către cultura profană dominantă. Dacă dispare simțul familiei, consecințele vor fi extrem de grave în cadrul societății, pentru că unitatea familiei este reprezentată de iubire. Așa cum subliniază monseniorul G. Defois[1], societatea contemporană, din păcate, este tot mai „bolnavă", în sensul că e lipsită de iubire. Familia îl umanizează pe om și cultura sa. Tocmai în aceasta constă marea provocare pentru viitor.

Cu câteva secole în urmă, filosoful Spinoza se întreba dacă e posibil să fii moral, făcând abstracție de transcendența unei spiritualități, a unei teologii. Indubitabil, Biserica răspunde negativ, considerând că orice morală trebuie raportată necondiționat la Dumnezeu, la niște valori care, în cele din urmă, conduc spre Dumnezeu. De altfel, până spre mijlocul secolului al XX-lea, moștenirea comună a culturii creștine continua încă să favorizeze o raportare la morala colectivă bazată pe mesajul Evangheliei lui Hristos.

Dimpotrivă, astăzi trăim reversul acestei realități, preocupările de prim rang fiind cu totul altele: dincolo de avere, lumea este preponderent interesată de forma și frumusețea fizică a trupului, de exaltarea eu-lui etc. Lucrul acesta arată foarte clar că rătăcirea antropologică și confuzia morală urmează, în fond, același traseu.

Într-un alt registru, moartea este ocultată în foarte mare măsură. A devenit un fel de *tabu* al Postmodernității. Foarte mulți oameni nu mai mor în casa lor, în patul lor, ci într-un spital. Nimic rău în lucrul acesta. Până la urmă, spitalul nu e altceva decât o ultimă șansă oferită vieții. Neplăcut este că, după

[1] Vezi L'Occident en *mal d'espoir*, Fayard, Paris, 1982, p. 7.

aceea, așa cum subliniază cardinalul Paul Poupard[3], „corpul defunctului, în loc să fie vegheat de apropiații săi, este predat unor specialiști care îl privează de acest moment de adevăr și de iubire, banalizând această unică clipă care se estompează într-o muzică de ambianță comercializată odată cu parfumurile sale". Nu regăsim în această atmosferă nimic care să ne amintească despre credința creștină autentică în reînvierea trupului și în viața veșnică.

O altă mare confuzie a Modernității vizează legătura, dar mai precis controversa între sărăcia evanghelică și mizeria materială. Sărăcia, în sensul creștin al termenului, nu înseamnă nici pe departe mizerie materială. Observăm în fiecare zi în jurul nostru persoane ce suferă de o sărăcie pe care lumea postmodernistă secularizată a transformat-o în „mizerabilism". Sunt cuprinși în această categorie șomeri, marginalizați social, cei care nu au acces la educație etc. Și acest lucru se întâmplă, în primul rând, pentru simplul fapt că lozinca veacului în care trăim este „Îmbogățiți-vă!". Doar consumul ne legitimează în fața comunității în care trăim, și nimic altceva. Lumea de astăzi a uitat, în fapt, complet că, săracă sau bogată, șomeră sau prosperă în afaceri, orice ființă umană rămâne unică și de neînlocuit în fața lui Dumnezeu.

Biserica, la început de mileniu al III-lea, nu poate și nu are dreptul să subscrie în vreun fel unor valori sau contravalori pentru simplul motiv că ar fi la modă. „Ar însemna să trădeze și să travestească mesajul lui Hristos"[4]. Așa cum afirma odinioară Origen, Dumnezeu nu vrea să impună binele, dar vrea neapărat ca oamenii să fie liberi.

---

[3] *Credință și cultură. La cumpăna dintre milenii. Convorbiri cu Patrick Sabalchiero*, trad. rom., Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș, 2006, p. 146.
[4] *Credință și cultură...*, p. 154.

IV.53. Ideea unei lumi absolut laicizate este falsă

Ca și în cazul altor teme de actualitate, definițiile privind laicizarea unei anumite părți a societății contemporane au o relevanță deosebită. De pildă, laicizarea nu este echivalentul laicității. Laicitatea înseamnă a te conforma ideologiei celor care nu împărtășesc niciun fel de idei religioase asupra lumii, moralei, societății. În schimb, teoria laicizării corespunde unui program important de cercetare, având drept scop descrierea modului în care, în realitate, credințele religioase, instituțiile și structurile societății s-au schimbat de o anumită vreme.

Semnificația neutrală a noțiunii de laicizare/secularizare a supraviețuit până prin anii 1860, când a început să se nuanțeze, căpătând sensul de anticlericalism, de aderiune deschisă la valori și atitudini materialiste (laice). Pentru prima dată, expresii precum „laicizarea artei", „laicizarea politicii" au pătruns în limbajul curent, sugerând faptul că, în general, gândirea, practicile și instituțiile religioase încep să se laicizeze, adică să-și piardă în foarte mare măsură semnificația lor socială[1].

Sociologul francez É. Durkheim a încercat să explice acest fapt printr-o teză care a contribuit în foarte mare măsură la lămurirea așa-numitului „model ortodox" al laicizării. Prin anii 1960-1970, această teză a fost reinterpretată, în sensul că

[1] Cf. Bryan R. Wilson, *Religion in Secular Society*, Watts, London, 1966.

funcțiile politice, economice și științifice se detașează etapizat de controlul religios, se organizează în mod autonom și capătă un caracter mai deschis[2]. Privind lucrurile din această perspectivă, industrializarea și dezvoltarea galopantă a capitalismului echivalează cu o separație graduală între Biserică și stat. În acest sens, este bine știut faptul că, în ultimele secole, în țările din Europa Occidentală, funcțiile sociale ale Bisericii au fost preluate în mare măsură de Stat.

Nu același lucru s-a întâmplat în alte locuri din afara Europei Occidentale. De pildă, SUA n-au avut niciodată o Biserică națională și, în consecință, modelul diferențierii sociale, legat de laicizare și de Europa Occidentală, nu s-a aplicat niciodată. Mai mult decât atât, părinții fondatori ai SUA au stabilit o separație clară între Biserică și Stat, ceea ce nu înseamnă vreun impediment pentru cineva în a-și exprima, într-un fel sau altul, propria credință religioasă.

Ideea că religia, ca fenomen universal, își pierde semnificația ei socială este lipsită de temei. De pildă, José Casanova, într-un studiu centrat pe Spania, Polonia, Brazilia și SUA, a atras atenția asupra faptului că, prin anii '80, influența religiei asupra vieții sociale era una foarte puternică. Autorul este de părere că religiile conservă o influență socială dominantă în viața cotidiană și în cultura celei mai mari părți a populației globului.

De-a lungul secolului al XX-lea nu s-a putut confirma nici pe departe că influența socială a religiei ar fi contravenit în vreun fel modernizării și modernității. Dimpotrivă, sociologul Peter Berger, unul dintre promotorii „modelului laicizării" de prin anii 1960-1970, și-a reconsiderat radical poziția: „Afirmația că

[2] Apud Anthony GIDDENS, *Émile Durkheim: Selected Writings*, CUP, Cambridge, 1972, p. 245.

trăim într-o lume laicizată este falsă. Cu câteva excepții, lumea în care trăim este puternic religioasă..."[3].

Este adevărat că, în Anglia, de pildă, în prima jumătate a secolului al XX-lea, adeziunea la Biserică nu însemna mai mult de 14% din populația adultă, în vreme ce în jur de 2,5%, pe la sfârșitul secolului, erau membri ai altor religii universale[4]. În SUA, în schimb, constatăm o evoluție inversă, în sensul că apartenența la o anumită religie a crescut în mod regulat de la aproximativ 33% din rândul populației (1890) până la mai bine de 60% (1970). În prezent, SUA, dincolo de știință, modernitate și tehnologie, dispun de o viață și o trăire religioasă dintre cele mai ridicate în rândul țărilor lumii. Așa cum subliniază Roger Finke într-o analiză privind „America laică", „cercetările istorice asupra religiei din SUA nu confirmă modelul tradițional de laicizare [...]. Modernizarea n-a putut penetra America în noua eră a laicizării. Dimpotrivă, anumite semne demonstrează vitalitatea organizațiilor religioase și angajamentul durabil al oamenilor. Mai mult decât orice diminuare, cifrele privind practicile religioase confirmă o creștere rapidă a acestora pe parcursul secolului al XIX-lea și o stabilizare remarcabilă a acestora în perioada secolului al XX-lea."[5]

Nu la fel stau lucrurile în Europa Occidentală, unde oamenii manifestă o tendință crescândă, din păcate, împotriva

---

[3] Vezi Peter Ludwig BERGER, *The Sacred Canopy*, Anchor-Doubleday, New York, 1967; *The Social Reality of Religion*, Penguin, London, 1973; *Facing up the Modernity*, Penguin, London, 1979; dar mai ales „Secularism in Retreat", *National Interest*, în: 46 (1966-1967), p. 3.

[4] Leslie J. FRANCIS, Peter W. BRIERLEY, „The Changing Face of British Churches: 1975-1995", în: David G. BROMLEY, *Religion and the Social Order*, vol. 7, JAI Press, 1997, pp. 159-184.

[5] Vezi Roger FINKE, „An Unsecular America", în: Steve BRUCE, *Religion and Modernization*, Clarendon Press, Oxford, 1992, pp. 145-169.

oricărei religii instituționalizate. În spiritul absolut al Postmodernității, laicizarea nu conduce neapărat la declinul credinței în sine, cât mai degrabă la o pluralizare și relativizare a ei. Fragmentarea credințelor și instituțiilor tradiționale ale Bisericii lui Hristos n-a condus doar la o linie de demarcație între ceea ce mulți pretind a fi „religie" și o anume „filosofie personală", cât mai degrabă la o proliferare a tot felul de mișcări, curente și cutume exotice și neoreligioase. În măsura și în ritmul în care religii și Biserici instituționalizate dispar, locul lor revine unor adevărate surogate religioase. De pildă, în Islanda anilor 1990, potrivit *World Values Surveys*, doar 2% din populație mergeau regulat la biserică, în vreme ce 81% își afirmau credința în viața de după moarte, 88% spuneau că oamenii au un suflet alături de trup, iar 40% credeau în reîncarnare. În Europa de azi se conturează tot mai clar principiul apartenenței la o Biserică sau comunitate fără a avea o credință în spiritul acesteia.

De pildă, te poți declara lejer ortodox, catolic, protestant sau neoprotestant, fără a împărtăși nimic sau aproape nimic din credința și valorile acestor confesiuni. Actrița Nicole Kidman, prin spusele sale, reflectă întocmai această tendință de a refuza orice laicizare sau secularizare agresivă, în favoarea unui sincretism la fel de nociv: „Eu cred într-un pic de scientologie, de catolicism, de iudaism și filosofii asiatice. Înțeleg câte puțin din fiecare, sunt un hibrid".

Într-un studiu realizat în Anglia, privind valorile personale, s-a constatat că 60% dintre cei intervievați au răspuns că sunt „persoane religioase", majoritatea fiind de părere că simt regulat nevoia de a se ruga, de a medita sau de a contempla. Doar o cincime dintre ei au afirmat că ar avea nevoie de o

experiență religioasă profundă[6]. Sondajele arată consecvent că există foarte mulți oameni care cred în horoscoape, în experiențe extracorporale, în percepții extrasenzoriale și în extratereștri[7].

„Revrăjirea", însă, nu poate fi nicidecum o soluție pentru viitorul religios al lumii. Omul modern are nevoie necondiționat de o credință autentică, simte nevoia, ca dintotdeauna, să comunice cu un Dumnezeu personal, fără vreo raportare la un oarecare principiu impersonal și universal absolut, în care nu se regăsește. El a înțeles pe deplin că propria laicizare și secularizare nu înseamnă nimic altceva decât laicizarea și secularizarea societății în care trăiește.

[6] Cf. Mark ABRAMS, David GERARD, Noel TIMMS, *Values and Social Changes in Britain*, Macmillan, Basingstoke, Hampshire, 1985.
[7] Cf., între altele, Martin GARDNER, *On the Wild Side*, Prometheus, 1992.

IV.54. De ce ar fi creştinismul „religia ieşirii din religie"

În mod surprinzător pentru multă lume, la apariția și mai ales după răspândirea sa, creștinismul a provocat o ruptură în istoria culturală a omenirii și mai cu seamă în istoria religiilor, întrucât vreme de zeci de mii de ani religiile de până atunci au fost cele care au oferit marea șansă comunităților primitive să nu dispară prin autodistrugere. În fapt, prin răspândirea sa în toată lumea, religia creștină ne privează mai mult sau mai puțin de acel mecanism-suport al ordinii sociale și religioase de până atunci, introducându-ne într-o nouă fază a istoriei umane. E vorba de o fază pe care pe bună dreptate o putem numi „modernă". În acest sens, filosoful italian Gianni Vattimo subliniază că toate cuceririle Modernității, pe absolut toate planurile, pornesc tocmai din acest punct, respectiv de la această conștientizare realizată în interiorul creștinismului[1].

Pe de altă parte, afirmă același filosof, esența istorico-progresivă a creștinismului și Modernității este dificil de înțeles. Aceasta pentru că, în mod paradoxal, mulți dintre cei crescuți și formați într-un mediu tradiționalist creștin, au trăit realmente cu sentimentul că ar exista o opoziție clară între faptul de a

---

[1] Vezi René GIRARD și Gianni VATTIMO, *Adevăr sau credință slabă? Convorbiri despre creștinism și relativism*, ed. îngrijită de Pierpaolo Antonello, trad. rom., Curtea Veche, București, 2009, p. 29.

să creștin și acela de a fi modern. De altfel, Revoluția Franceză, luminismul, democrația, liberalismul sau *Syllabus*-ul (e vorba de un document emis de papa Pius al IX-lea la 21 noiembrie 1873, un index în care sunt condamnate lucrări și idei moderne) au fost concepute cu toate laolaltă în opoziție cu credința religioasă și îndeosebi cu religia creștină, aceasta din urmă fiind socotită conservatoare și obscurantistă. Se credea că modernitatea și creștinismul nu au și nici nu trebuie să aibă ceva în comun. Și tot la fel, în filosofie, de pildă, ca să fii creștin trebuia să te întorci și să apelezi din plin la filosofi și filosofii din trecut: Aristotel, Sfântul Justin Martirul și Filosoful, Fericitul Augustin, Toma d'Aquino etc.[2]

Există analiști și cercetători ai acestui fenomen, care în același context, însă, merg pe ideea că, în definitiv, creștinismul ar fi religia care ar deschide calea unei existențe care să nu fie strict religioasă, în sensul legăturilor, al constrângerii, al autorității, ca să ne referim doar la câteva aspecte. Un exemplu în acest sens îl reprezintă Gioacchino da Fiore, care a făcut referire la o a treia vârstă a istoriei mântuirii, în care se impune preponderent sensul „spiritual" al Scripturii și în care virtutea iubirii ia locul disciplinei.

Privite din această perspectivă lucrurile, teza elaborată parțial de către Max Weber și argumentată recent de Marcel Gauchet, conform căreia secularizarea, respectiv laicismul, ar fi, în fapt și în esență, opera creștinismului, a stârnit și va stârni multe discuții. Marcel Gauchet susține, de pildă, nici mai mult nici mai puțin, că „creștinismul ar fi [...] religia ieșirii din religie"[3], iar democrația, piața liberă, drepturile civile,

[2] R. GIRARD și G. VATTIMO, *Adevăr sau credință slabă?...*, p. 30.
[3] Marcel GAUCHET, *Il disincanto del mondo. Una storia politica della religione*, trad. italiană, Einaudi, Torino, 1992, p. VIII; apud R. GIRARD și G. VATTIMO, *Adevăr sau credință slabă?...*, p. 6.

libertățile individuale au fost nu inventate la modul absolut, dar cel puțin „facilitate" de cultura creștină. De altfel, lucrul acesta este recunoscut chiar de un filosof sceptic și alergic la tot ceea ce este religios, precum Richard Rorty[4].

La rândul său, René Girard remarcă și el partea așa-numită pozitivă a secularizării și desacralizării survenită în „Epoca Luminilor". El susține că, din acest moment, lumea creștină occidentală a căpătat mai multă libertate de acțiune, comparativ cu perioada precreștină sau chiar cu Evul Mediu. S-a crezut însă, în mod eronat, că acest proces ar fi rezultatul exclusiv al acțiunilor oamenilor, al geniului lor individual ori al geniului ființei umane în general. Din nefericire, în aceste condiții, n-a crescut și conștiința responsabilității omului față de lumea în care trăiește. Astăzi, mai mult ca oricând, avem arme dintre cele mai sofisticate, dar avem puțin simț de responsabilitate. Astăzi, pentru tot mai multă lume, religia este o idee străină de firea umană, ceva ce acționează ca o constrângere asupra omului. Se ignoră, în consecință, faptul că omul este religios prin naștere, că religia face parte din fondul nativ ontologic al omului, că predispoziția religioasă ține de chipul lui Dumnezeu din fiecare dintre noi. Este și motivul pentru care, afirmă René Girard[5], astăzi, mai mult ca oricând, ar trebui să ne punem întrebarea ce înseamnă să trăim într-o lume care pretinde, sus și tare, că se poate lipsi de religie. Aceasta cu atât mai mult, cu cât, într-o lume tot mai secularizată, tot mai detașată de Dumnezeu și de valorile religios-morale, există riscul să se

[4] Cf. Richard RORTY, Gianni VATTIMO, *Il futuro della religione. Solidarieta, carita, ironia*, ediție îngrijită de Santiago Zabala, Garzanti, Milano, pp. 78-79; apud R. GIRARD și G.VATTIMO, *Adevăr sau credință slabă?*.

[5] R. GIRARD și G. VATTIMO, *Adevăr sau credință slabă?*, p. 34.

ajungă la o mare confuzie, ba chiar la anarhie. Și de aici nu mai este decât un pas până la violență.

Dorind să scoată în evidență importanța religiei pentru lumea de azi, același mare antropolog contemporan, René Girard[6], insistă asupra faptului că, în contextul actual, „religia înfrânge filosofia și o depășește [...], filosofiile sunt aproape moarte; ideologiile sunt aproape răposate; teoriile politice sunt pe sfârșite și ele; convingerea că știința ar înlocui religia e de acum depășită. Iar în lume se face simțită o nouă nevoie de religie". Lumea de azi va înțelege, mai devreme sau mai târziu, că trebuie să se întoarcă la religie, fiindcă va intui că toate cunoștințele pe care le socotea definitive se vor fi dovedit dependente de paradigme istorice, de diferite condiționări conjuncturale pe parcursul istoriei, cum ar fi cele de natură socială, politică, ideologică ș.a.m.d. Nimeni nu mai poate afirma în mod credibil că, din moment ce știința nu-L cunoaște pe Dumnezeu, Acesta nu există. Mai cu seamă că lucrurile esențiale ce caracterizează viața noastră, cum ar fi sentimentele, valorile, speranțele, nu fac obiectul științei. Acest Dumnezeu există cu certitudine; și tocmai acest motiv l-a determinat pe filosoful german Heidegger să afirme cu tărie: „Numai un Dumnezeu ne va putea salva".

Fără a amesteca religia cu știința, René Girard este tot mai convins că omenirea se îndreaptă spre un viitor în care va exista „o tot mai mare acceptare" a ceea ce logicienii americani numesc *common knowledge*, simțul comun, „ca parte a cunoașterii noastre comune și că vom trăi într-o lume care va fi și va apărea tot atât de creștină pe cât ni se pare astăzi de științifică". În viziunea renumitului antropolog, în cultura

[6] R. GIRARD și G. VATTIMO, *Adevăr sau credință slabă?*, p. 42.

libertățile individuale au fost nu inventate la modul absolut, dar cel puțin „facilitate" de cultura creștină. De altfel, lucrul acesta este recunoscut chiar de un filosof sceptic și alergic la tot ceea ce este religios, precum Richard Rorty[4].

La rândul său, René Girard remarcă și el partea așa-numită pozitivă a secularizării și desacralizării survenită în „Epoca Luminilor". El susține că, din acest moment, lumea creștină occidentală a căpătat mai multă libertate de acțiune, comparativ cu perioada precreștină sau chiar cu Evul Mediu. S-a crezut însă, în mod eronat, că acest proces ar fi rezultatul exclusiv al acțiunilor oamenilor, al geniului lor individual ori al geniului ființei umane în general. Din nefericire, în aceste condiții, n-a crescut și conștiința responsabilității omului față de lumea în care trăiește. Astăzi, mai mult ca oricând, avem arme dintre cele mai sofisticate, dar avem puțin simț de responsabilitate. Astăzi, pentru tot mai multă lume, religia este o idee străină de firea umană, ceva ce acționează ca o constrângere asupra omului. Se ignoră, în consecință, faptul că omul este religios prin naștere, că religia face parte din fondul nativ ontologic al omului, că predispoziția religioasă ține de chipul lui Dumnezeu din fiecare dintre noi. Este și motivul pentru care, afirmă René Girard[5], astăzi, mai mult ca oricând, ar trebui să ne punem întrebarea ce înseamnă să trăim într-o lume care pretinde, sus și tare, că se poate lipsi de religie. Aceasta cu atât mai mult, cu cât, într-o lume tot mai secularizată, tot mai detașată de Dumnezeu și de valorile religios-morale, există riscul să se

[4] Cf. Richard RORTY, Gianni VATTIMO, *Il futuro della religione. Solidarietà, carità, ironia*, ediție îngrijită de Santiago Zabala, Garzanti, Milano, pp. 78-79; apud R. GIRARD și G.VATTIMO, *Adevăr sau credință slabă?*.

[5] R. GIRARD și G. VATTIMO, *Adevăr sau credință slabă?*, p. 34.

ajungă la o mare confuzie, ba chiar la anarhie. Și de aici nu mai este decât un pas până la violență.

Dorind să scoată în evidență importanța religiei pentru lumea de azi, același mare antropolog contemporan, René Girard[6], insistă asupra faptului că, în contextul actual, „religia înfrânge filosofia și o depășește [...], filosofiile sunt aproape moarte; ideologiile sunt aproape răposate; teoriile politice sunt pe sfârșite și ele; convingerea că știința ar înlocui religia e de acum depășită. Iar în lume se face simțită o nouă nevoie de religie". Lumea de azi va înțelege, mai devreme sau mai târziu, că trebuie să se întoarcă la religie, fiindcă va intui că toate cunoștințele pe care le socotea definitive se vor fi dovedit dependente de paradigme istorice, de diferite condiționări conjuncturale pe parcursul istoriei, cum ar fi cele de natură socială, politică, ideologică ș.a.m.d. Nimeni nu mai poate afirma în mod credibil că, din moment ce știința nu-L cunoaște pe Dumnezeu, Acesta nu există. Mai cu seamă că lucrurile esențiale ce caracterizează viața noastră, cum ar fi sentimentele, valorile, speranțele, nu fac obiectul științei. Acest Dumnezeu există cu certitudine; și tocmai acest motiv l-a determinat pe filosoful german Heidegger să afirme cu tărie: „Numai un Dumnezeu ne va putea salva".

Fără a amesteca religia cu știința, René Girard este tot mai convins că omenirea se îndreaptă spre un viitor în care va exista „o tot mai mare acceptare" a ceea ce logicieni americani numesc *common knowledge*, simțul comun, „ca parte a cunoașterii noastre comune și că vom trăi într-o lume care va fi și va apărea tot atât de creștină pe cât ni se pare astăzi de științifică". În viziunea renumitului antropolog, în cultura

[6] R. GIRARD și G. VATTIMO, *Adevăr sau credință slabă?*, p. 42.

noastră de azi, „lumea se află în pragul unei revoluții care va merge dincolo de orice expectativă" și se va îndrepta „spre o schimbare față de care Renașterea ni se va părea un nimic"[7].

Și ca să încheie dialogul său cu Girard, filosoful Gianni Vattimo revine la spusele lui Marcel Gauchet, care afirma că religia creștină ar fi „religia ieșirii din religie", în sensul că Modernitatea n-a fost și nu este altceva decât „un vlăstar creștin pe care creștinismul oficial n-a voit să-l recunoască"[8].

[7] R. Girard și G. Vattimo, *Adevăr sau credință slabă?*, p. 51.
[8] R. Girard și G. Vattimo, *Adevăr sau credință slabă?*, p. 51.

IV.55. De la „moartea" lui Dumnezeu la religia postmodernă

Încă de pe la începutul secolului al XIX-lea, ateismul dobândise o tot mai mare consistență. Progresul crescând al științelor și tehnologiei în Occident determinase apariția unui pronunțat spirit de autonomie și independență, pe fondul căruia unii și-au declarat public detașarea de orice credință religioasă sau își duceau viața ca și când Dumnezeu n-ar mai exista. Ne aflăm, de fapt, exact în perioada în care Ludwig Feuerbach, Karl Marx, Charles Darwin, Friedrich Nitezsche și Sigmund Freud, ca să amintim doar câțiva dintre ei, au creat tot felul de filosofii și intepretări ale realității în care Dumnezeu nu-și mai găsea absolut niciun loc. Într-adevăr, pe la sfârșitul acestui secol, mulți oameni începeau să trăiască sentimentul că, dacă Dumnezeu încă nu „murise", atunci era datoria ființelor umane, raționale și emancipate să-L ucidă, pentru a se putea elibera de sub o tutelă autoimpusă și exterioară. Această stare de fapt ne este ilustrată cel mai bine de către filosoful nihilist german Friedrich Nietzsche, în anul 1882, când a recurs la o strategie agresivă, proclamând moartea lui Dumnezeu. Evenimentul a fost anunțat prin intermediul parabolei cu nebunul care, într-o dimineață, alerga prin piață strigând: „Îl caut pe Dumnezeu! Îl caut pe Dumnezeu!". Când cei adunați în jurul său l-au întrebat cu dispreț unde credea că se dusese Dumnezeu, el

s-a holbat la ei și i-a întrebat, la rându-i: „Unde a plecat Dumnezeu?". Iar apoi a strigat: „Am să vă spun eu. Noi l-am ucis – voi și eu! Noi toți suntem ucigașii lui!". Aceste cuvinte nu vor face altceva decât să smulgă omenirea din rădăcini, s-o destabilizeze pentru foarte multă vreme și s-o arunce într-un univers fără nicio țintă. Moartea lui Dumnezeu avea să ducă la disperare și o spaimă fără precedent, inducându-le oamenilor sentimentul că merg într-o direcție absolut necunoscută. „Mai există oare un sus și un jos?", urla amarnic nebunul. „Nu rătăcim ca printr-un neant nesfârșit?"[1].

Nebunul lui Nietzsche, deși complet derutat, dorea să sugereze că moartea lui Dumnezeu ar presupune o etapă nouă în istoria omenirii. Și, pentru a fi demni de această crimă împotriva lui Dumnezeu, oamenii ar trebui să fie întronați ei înșiși în locul lui Dumnezeu. Supraomul (*der Übermensch*) decretat de filosoful nihilist va lua locul lui Dumnezeu pentru multă vreme în conștiința unora, declarând război vechilor valori creștine, în special, și celor moral-religioase în general[2].

Din păcate, curentul acesta malefic care cuprinsese o mare parte a culturii occidentale, chiar dacă mai târziu, aproape la un secol după aceea, avea să-i contamineze și pe unii teologi. În 8 aprilie 1966, pe coperta revistei *Time* se putea citi următoarea întrebare: „Dumnezeu e mort?". În cuprinsul ei, revista aducea la cunoștința cititorilor ei o mișcare teologică de această dată, care se înscria pe linia curentului în discuție, și anume teologia radicală a morții lui Dumnezeu. Această mișcare era, în fapt, un conglomerat de voci și păreri dintre cele mai diferite și

---

[1] Friedrich NIETZSCHE, *Știința voioasă. Genealogia moralei. Amurgul idolilor*, trad. rom., Humanitas, București, 1994, „Cartea întâi", 125, p. 130.

[2] Cf. pe larg idem, *Așa grăit-a Zarathustra*, trad. rom., Ed. Humanitas, București, ³2000.

disparate. În rândurile ei regăsim teologi culturali care se luptau cu ceea ce ei numeau „era postcreștină”[3], apoi pe episcopul anglican John Robinson și pe teologul american Hervey Cox, în efortul lor de a iniția o anume reformă populară[4], dar și pe un alt teolog american, Thomas J.J. Altizer, autorul conceptului despre teologia morții metafizice a lui Dumnezeu[5]. Ceea ce toți aceștia aveau în comun era un fel de sentiment colectiv, potrivit căruia cultura occidentală în general și tradiția iudeo-creștină în particular intraseră într-o profundă „criză teologică”[6]. Explicația în acest sens rămâne una confuză: fie limbajul religios își pierduse în mare măsură înțelesul, fie, mai grav, multe atrocități reușiseră să pervertească înțelesurile moștenite. E vorba de războaie mondiale, genociduri, armament nuclear, impasul războiului rece între Est și Vest, care laolaltă, în secolul al XX-lea, au reușit trista „performanță” de a transforma optimismul asociat cu perioada modernă într-un pesimism profund și de durată[7].

Deși preocupările teologiei contemporane nu se mai axează pe ceea ce s-a numit moartea lui Dumnezeu, totuși această mișcare teologică radicală continuă să-și regăsească ecourile în momenetele de tranziție și de criză ale conștiinței religioase occidentale, ca și în teologia sau teologiile postmoderne.

---

[3] Vezi Gabriel VAHANIAN, *The Death of God: The Culture of Our Post-Christian Era*, Braziller, New York, 1961.

[4] Vezi John ROBINSON, *Honest to God*, Westminster Knox, Philadelphia, 1972; Harvey COX, *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective*, Macmillan, New York, 1966.

[5] Vezi Thomas Jonathan Jackson ALTIZER, *The Gospel of Christian Atheism*, Westminster, Philadelphia, 1966.

[6] Cf. Richard L. FERN, „The Death of God: An Analysis of Theological Crisis”, în: *Review of Religious Research* 9, nr. 3 (1968), p. 171.

[7] Cf. Michael HARDT, Antonio NEGRI, *Empire*, Harvard Univesity Press, Cambridge, 2000, p. 46.

Lucrul acesta este confirmat limpede de doi dintre principalii teoreticieni ai teologiei postmoderne, care au sugerat fiecare existența unei legături directe între moartea lui Dumnezeu și filosofiile deconstructiviste postmoderne. Este vorba de Carl Raschke și Mark C. Taylor. Ultimul dintre ei sublinia, de pildă, că „deconstrucția este «hermeneutica» morții lui Dumnezeu"[8]. În plus, teologiile morții lui Dumnezeu au ajuns să fie asociate cu un anume spirit al secularismului, care se infiltrează în aproape toate domenile societății occidentale.

Firește, deja cu multă vreme înainte ca teologii să fie preocupați explicit de această teologie a morții lui Dumnezeu, prin anii '60, mulți filosofi, istorici, romancieri și analiști ai culturii constataseră deja legătura strânsă dintre declinul profund al spiritului creștin occidental și apariția unei noi culturi, cu un pronunțat caracter secular[9].

Dar nu numai teologia, ci chiar tradițiile, practicile și evlavia poporului au avut de suferit din cauza declinului creștinismului. Din acest motiv, unii analiști ai vieții creștine occidentale din secolul al XX-lea, cum ar fi Dietrich Bonhoeffer, au început să vorbească despre un „creștinism fără religie"[10] sau „creștinism nonreligios"[11].

De altfel, Bonhoeffer a fost privit de mulți ca fiind un precursor al teologilor morții lui Dumnezeu, mai ales că, atunci

---

[8] Mark C. TAYLOR, *Erring: A Postmodern A/theology*, University of Chicago Press, Chicago, 1984, p. 6.

[9] Cf. Hugh MCLEOD, „Introduction", în: *The Decline of Christendom in Western Europe, 1750-2000*, H. McLeod și Werner Ustorf (Eds.), Cambridge University Press, Cambridge, 2003, p. 2.

[10] Dietrich BONHOEFFER, *Letters and Papers from Prison*, E. Bethge (Ed.), Macmillan, New York, 1972.

[11] Gianni VATTIMO, „Spre un creștinism nonreligios", în: John CAPUTO și G. VATTIMO, *După moartea lui Dumnezeu*, trad. rom, Ed. Curtea Veche, București, 2008, pp. 43-67.

când expunea această posibilitate a unui creștinism lipsit de religie, își trăia ultimile zile într-o închisoare, înaintea martiriului său datorat implicării într-un complot de asasinat împotriva lui Hitler.

Un alt precursor important a fost filosoful existențialist creștin din secolul al XIX-lea, Søren Kierkegaard. Deși era un om sincer religios, Kierkegaard a fost un critic foarte aspru la adresa creștinătății și Bisericii din perioada modernă, fiind adeptul noii credințe creștine, anti-instituționale și individualizate, care venea în contradicție cu orice relație dintre religie și societate[12].

Multă vreme, sociologii, filosofii și teologii morții lui Dumnezeu au crezut că, pe măsură ce lumea devine mai modernă, devine și mai puțin religioasă. Și totuși, analizând situația actuală a teologiei, a filosofiei religiei și practicii religioase contemporane, e cert că viitorul, așa cum a fost el trasat de reprezentanții secularismului, de teologii morții lui Dumnezeu și de filosofii deconstructiviști, precum Jaques Derrida, a lăsat cale liberă unei noi înțelegeri „post-seculare" a condiției postmoderne, în care revirimentul religiei pare mai decisiv decât colapsul creștinătății[13]. Este la fel de adevărat, însă, că în Postmodernism religia joacă un rol important la tot mai multă lume doar în viața privată.

Trecerea de la moartea lui Dumnezeu la credința sau credințele postmoderne, de la secularism la postsecularism, reprezintă astăzi o temă de maximă importanță pentru gândirea religioasă. Astfel, John Caputo, vorbind despre ceea ce

[12] Vezi Søren KIERKEGAARD, *Attack Upon Christendom*, Princeton University Press, Princeton, 1972.

[13] Vezi Jack MILES, „Faith Is an Option; Religion Makes a Comeback. (Belief to Follow)", în: *New York Times Magazine*, Decembrie 7, 1997.

el numește azi „moartea morții lui Dumnezeu", ne arată, de fapt, „cum lumea secular a devenit postsecular", echivalând Modernitatea cu secularizarea și Postmodernitatea cu desecularizarea[14].

Pe de altă parte, Gianni Vattimo[15] ne propune o altă lectură a postmodernismului, bazată pe o înțelegere diferită, mai pozitivă, a secularizării. Afirmând că religiozitatea adevărată s-ar baza pe secularizare, el se referă, în realitate, la fragmentarea modernă a autorității religioase, care are atât consecințe pozitive, cât și negative. Din punct de vedere pozitiv, secularizarea protejează, spune el, credința religioasă de orice constrângere și-i ajută pe oamenii credincioși să recunoască contingența și istoricitatea propriilor credințe religioase. Există însă, la fel de bine, și reversul medaliei, constând în faptul că o religie scoasă de sub controlul instituțional, cum ar fi acela al Bisericii, devine pur și simplu o altă marfă în lumea comunicării de masă, ca atâtea altele.

[14] John D. Caputo, On Religion, Routledge, New York, 2001, p. 55.
[15] J. Caputo și G. Vattimo, *După moartea lui Dumnezeu*, p. 35.

IV.56. Între creştinism şi religia de tip „cofetărie"

Deşi în ultima vreme, cel puţin în Occident, a crescut mult numărul celor care afirmă că nu împărtăşesc o credinţă creştină, ci doar o cultură creştină, nu putem susţine că trăim într-o lume absolut seculară. E foarte adevărat, Biserica creştină continuă să piardă din importanţa pe care a avut-o odinioară în societate, însă interesul pentru religie, în general, rămâne pe mai departe destul de consistent. Reviste binecunoscute precum *Newsweek*, *Time*, *Spiegel* sau *Psychologie heute* ilustrează chiar un trend crescând pe această linie. În pofida faptului că se simte o diminuare a interesului pentru învăţătura transmisă de Biserică şi evlavia creştină tradiţională, totuşi se remarcă, în acelaşi timp, o creştere a „năzuinţei după sacru"[1], o aplecare tot mai mare spre experienţele religioase, ca şi „refugiul în spiritual"[2].

Astfel, o treime dintre cetăţenii americani, conform *Newsweek*, relatează despre experienţele lor religioase şi mistice; o cincime are sentimentul că Dumnezeu li s-ar fi revelat în anul trecut, iar o optime afirmă că simte prezenţa îngerilor. De asemenea, în Germania, situaţia e cumva asemănătoare: fiecare al şaptelea german crede în magie şi vrăjitorie, fiecare al treilea e convins de predictibilitatea viitorului prin tehnicioraculare şi

[1] *Newsweek*, 28. 11. 1994.
[2] *Der Spiegel*, 152, 1994.

de ghicitorie, așa încât germanii apelează mai mult la vizionari și „profeți" de profesie decât la duhovnicii catolici sau la pastorii evanghelici. De aici se poate trage o singură concluzie: nu religia în sine, ci Biserica este cea care a pierdut din interesul și forța de atracție în relația cu credincioșii[3].

Încă de pe la sfârșitul secolului trecut, noul tip de religie care se substituie încetul cu încetul religiei tradiționale a fost definit ca un fel de „religie-cofetărie" pentru simplul motiv că noua scenă religioasă, prin întreaga sa abundență pestriță și aproape imprevizibilă, arată ca un fel de „cofetărie" în care se găsesc de toate și pentru toți. Imaginea unei asemenea societăți care corespunde azi cel mai bine acelui tip de „cofetărie" religioasă este prezentă, de altfel, chiar de pe la începuturile secolului al XX-lea, la Ascona, pe așa numitul „munte al adevărului", Monte Verità[4].

La Ascona, în timp, apăruse un centru intelectual și spiritual unde se întâlneau și discutau tot felul de oameni, din toate domeniile, reprezentând fiecare elitele societății din acea vreme. Aici, pe „muntele adevărului", cu toții laolaltă investeau „un potențial extraordinar" în tot felul de utopii și idealuri de viață. Mediul pe care-l cultivau se dorea unul de înnoire sub toate aspectele: religios, spiritual, artistic, politic etc., ca un refugiu din calea societății industriale și a tensiunilor tot mai agresive de ordin social.

De asemenea, Ascona a devenit locul în care erau organizate, în fiecare an, binecunoscutele „întruniri *Eranos*". Întâlni-

---

[3] Vezi Ingo U. DALFERTH, „Was Gott ist, bestimme ich! Theologie im Zeitalter der „Cafeteria-Religion", în: *Teologische Literaturzeitung*, 121 (1996), pp. 416-425.

[4] Vezi Robert LANDMANN, *Monte Verità*, Ullstein 34013, 1981, p. 232; cf. Harald SZEEMANN, *Monte Verità*, Milano, 1980.

rile erau coordonate de Olga Fröbe-Kapteyn (1881-1962), ucenica antroposofului Rudolf Steiner. *Eranos*-ul, „picnic-ul" sau banchetul în aer liber, pe durata celor nouă zile din luna august a fiecărui an, avea ca scop o apropiere și un dialog mai apropiat între Orient și Occident. De aceea, tema primei întruniri a fost „*Yoga* și meditația în Orient și Occident". Sub bagheta d-nei Fröbe-Kapteyn și a lui C.G. Jung, considerat un fel de „Platon al Academiei *Eranos*", la Ascona se adunau și discutau în fiecare an despre religie, despre sacru și numinos, tot felul de sinologi, indologi, egiptologi, filologi, teologi, mitologi etc. Alături de Jung, dintre elitele prezente aici nu lipseau nume precum Martin Buber, Friedrich Heiler, Heinrich Zimmer, Karl Kerény și teologul „modernist" de odinioară Ernesto Buonaiuti. Ceea ce-i determina pe mulți dintre participanți să vină la aceste întruniri era, pe de o parte, dorința de a descoperi o nouă formă de religie care să le ofere o mai mare satisfacție spirituală și mai puține obligații, iar pe de altă parte, pentru că, deși aveau preocupări dintre cele mai diferite, nutreau cu toții un adevărat cult pentru Friedrich Nietzsche, a cărui renaștere o resimțeau din plin. Direct sau indirect, în fiecare an, se regăseau la Ascona, alături de spiritul ideilor lui Nietzsche, poeți, literați, artiști, muzicieni, psihologi, fizicieni, filosofi, ideologi, teosofi, antroposofi, sportivi, naturiști etc.[5]

De altfel, nu există niciun fel de dubiu că toate cele trei premise pe care încercase să le acrediteze Nietzsche în demersul său nihilist și-au găsit un ecou profund în mintea epigonilor săi. În primul rând, afirmația sa despre „moartea"

[5] Cf. Lothar Bily, *Cafeteria esoterica. Zur Kritik sogenannter neureligiöser Aufbrüche*, Benediktebeurer Hochschulschriften 8, München, 1996, pp. 19-20; R. Landmann, *Monte Verità*, pp. 281-286.

Dumnezeului monoteist s-a constituit într-un fundament solid pentru mișcările teosofice; apoi, ideea despre „moartea" omului, în sensul că orice subiect ar fi o simplă ficțiune, ca și aceea despre „supraom" (*Übermensch*), vor constitui începutul antroposofiei; și, în fine, teama de o lume și o civilizație dezlănțuite, de o lume care nu-și mai găsește scopul în acest Univers, de o lume în care libertatea umană nu-și mai găsește locul și rostul, conduce la societatea cosmosofică de tip *New Age*.

La început de mileniu al III-lea, scena religioasă, atât de impregnată de ezoterisme, nu s-a schimbat, ba dimpotrivă a devenit tot mai pestriță și tot mai sincretistă. Credința creștină de azi și-a pierdut funcția sa primordială în multe domenii. Și această pierdere se resimte mai ales în perioadele de criză. Vidul creat se resimte aproximativ în trei feluri: fie prin faptul că cineva caută alte căi de mântuire în afara celei creștine, fie că, în căutarea unei ordini spirituale pe care n-o mai regăsește, se înregimentează, într-o anume sectă religioasă, fie că, în fine, pe fondul crizei trăite, demonizează totul și divinizează răul, apelând la tot felul de forme de magie și ocultism.

În ultima vreme se configurează o nouă înțelegere a religiei, determinată cel mai bine eclectic și experimental. Se experimentează tot felul de tehnici de meditație, practici șamaniste și alte forme de modificare a conștiinței, se apelează la un amestec de tradiții dintre cele mai diferite, la un sincretism individualizant, în funcție de necesitățile personale ale fiecăruia. E vorba de crearea unei psiho-piețe religioase după criteriile consumerismului modern, mai precis după legea cererii și ofertei din economia de piață. Numai că, de această dată, cererea și oferta au un caracter religios sau chiar pseudo-religios.

În cadrul unor asemenea oferte, psihicul se bucură de o foarte mare atenție. Lucrul acesta nu este deloc întâmplător, pentru că în psihocultura modernă se pune un accent deosebit pe experiența și realizarea sinelui. În acest caz, foarte relevantă nu e atât oferta abundentă de terapii, cât mai ales tendința de a supraevalua, cu precădere în domeniul psihologiei umaniste, terapia propusă de aceasta, transformând-o într-o *Weltanschauung* sau chiar religie, iar pe terapeuți într-un fel de *guru* și de deținători ai adevărului veșnic.

Așa se explică, de altfel, interesul pentru unele mișcări neoreligioase, cum ar fi *Bhagwan*, în cadrul căreia idealurile psihoculturii de azi și, în același timp, ale subculturii hedoniste au fost suprastilizate și transformate în valori religioase supreme. *Bhagwan Rajneesh* „garantează" iluminarea folosindu-se de „idealuri" dintre cele mai discutabile și controversate: libertate personală nelimitată, hedonism, responsabilitate exclusiv pentru sine însuși și propria evoluție interioară. Căsătoria și familia sunt privite ca simple aranjamente exterioare, fără a avea un caracter obligatoriu. Toate acestea, conducând până la un libertinism haotic, se fundamentează pe un amalgam de concepte din psihologia occidentală, preluate în special din școala lui Wilhelm Reich și din tantrismul indian.

De asemenea, multe grupări de origini foarte diferite, cum ar fi unele ecologice, pacifiste, bisericești, politice și ezoterice, fac mare tam-tam invocând izolarea și degradarea unității întregii creații. Pentru redescoperirea ei, este propusă o soluție ezoterică, după modelul societății cosmosofice din *New Age*, avându-și originile în perioadele culturii greco-egiptene din vechime. Fundamentul cosmosofiei este filosofia hermetică, care a fost pentru cei inițiați de-a lungul mileniilor o învățătură

secretă prin magie, alchimie și astrologie. Pe această linie, sunt revendicați inițiați și, totodată, mari cosmosofi care au trăit pe parcursul istoriei, cum ar fi: Pitagora, Plotin, Paracelsus, Mozart, Goethe, Rudolf Steiner și mulți alții. În actuala pretinsă eră a Vărsătorului sau *New Age*, catalogul temelor ezoterice este foarte abundent și pus la dispoziția tuturor amatorilor de ezoterisme prin cursurile susținute în acest sens: Atlantis, semnificația universală a piramidei lui Kheops, Stonehenge, temeiurile astrologiei și alchimiei, Kabbala și numerologia, tarot, evoluția spirituală etc.[6]

În același timp, tuturor celor fascinați de dimensiunea mistică și meditativă, de paranormal și parapsihologic, celor care caută în interior sau în afară realizarea transformării conștiinței proprii, dar încercând să rămână în acord cu mesajul științelor moderne (mai ales al fizicii), li se propune oferta *New Age*, un fel de conglomerat din toate, cu recomandarea ca totul să fie privit și receptat într-o manieră și dintr-o perspectivă global-gnostică.

[6] Cf. „Artbeitshefte für das Bistum Aachen (1988)", *Neue Kultbewegungen und Weltanschauungsszene*, I, p. 65.

IV.57. Islamul faţă în faţă cu pluralismul religios

Dincolo de imaginea pe care o oferă azi talibanii din Afganistan sau conflictele ocazionale din ţări precum Sudan, Nigeria, Pakistan şi Indonezia dintre musulmani şi creştini, islamul ar putea fi privit din perspectivă coranico-teologică drept o religie tolerantă. De altfel, în *Coran*, se subliniază, chiar dacă nu de multe ori, că din perspectiva nici unei religii nu este posibilă „silirea la credinţă" (2, 256)[1]; şi tot la fel, că Dumnezeu n-a creat doar un singur popor, ci mai multe: „O, voi oameni! Noi v-am creat pe voi dintr-un bărbat şi o femeie şi v-am făcut pe voi popoare şi triburi, pentru ca să vă cunoaşteţi" (49, 13).

De-a lungul istoriei, expansiunea arabă şi musulmană n-a însemnat, întotdeauna, convertirea prin forţă şi constrângere a „celorlalţi". De pildă, evreii şi creştinii erau socotiţi populaţii protejate (*dhimmi*), având dreptul de a-şi practica propria religie, de a-şi avea proprii conducători, de a-şi respecta propriile norme şi cutume religioase. E foarte adevărat, pentru această protecţie, erau obligaţi să plătească o taxă, un impozit (*jizya*). Totuşi, dacă ne gândim la faptul că, în creştinismul occidental, catolic, evreii, musulmanii şi toţi ceilalţi creştini, care contestau autoritatea papală, erau constrânşi să se convertească, erau

[1] *Coranul cel sfânt*: traducerea sensurilor şi comentarii, Ed. Islam, Timişoara, 1998.

persecutați sau alungați, atunci atitudinea musulmană, într-un atare context, pare cel puțin generoasă.

Din păcate, însă, în ultima vreme, în lumea musulmană, pluralismul religios a devenit o problemă greu „digerabilă": multe regimuri islamice, precum cele din Arabia Saudită, Afganistan, Iran sau Sudan, ca și acțiunile unor organizații extremist-religioase, cum ar fi *Jihad*-ul sau *al Qaida*, condusă de Osama bin Laden, se contrapun și luptă nu doar împotriva nonmusulmanilor, ci și împotriva celor care nu împărtășesc „adevăratul islam", islamul fundamentalist și absolut radicalist. Așa se explică situația conflictuală la care s-a ajuns în diferite țări în care musulmanii se confruntă cu creștinii (Nigeria, Filipine, Indonezia), cu hindușii (India și Kashmir) sau cu evreii (Israel). Aceste confruntări au pornit dintr-o parte sau alta; dinspre musulmani, dar și dinspre creștini. La fel de adevărat, însă, este faptul că nu este încă limpede dacă rațiunile conflictului dintre o comunitate și cealaltă pot fi de sorginte politică, economică sau religioasă.

Astăzi, mulți musulmani, din Egipt până în Indonezia, și din Europa până în America, încearcă să-și reexamineze credința și să-și reorienteze propria viață ținând seama și de realitățile în permanentă schimbare din societățile în care trăiesc. În acest context, se străduiesc, de pildă, să promoveze noi atitudini față de diversitate și pluralism. Necesitatea redefinirii conceptelor tradiționale cu privire la pluralism și toleranță este postulată, în principal, de faptul că, în multe țări, precum Egipt, Liban, Pakistan, India, Nigeria, Malaezia și Indonezia, musulmanii trebuie să trăiască în societăți multireligioase, ba mai mult să țină seama de noile realități demografice. De altfel, niciodată în istorie, n-au existat atât de multe comunități minoritare

musulmane, cum ar fi cele din America și Europa. Desigur, sentimentul uneori neplăcut pe care-l au trăind ca minoritari în țări nemusulmane i-a determinat și îi determină pe mulți să-și schimbe atitudinea față de ceea ce înseamnă pluralismul și toleranța în lumea modernă. Cam aceeași experiență a trăit-o și Biserica Romano-Catolică, prin anii '60, recunoscând pluralismul religios în cadrul Celui de-al doilea Conciliu de la Vatican, în special sub influența comunității minoritare catolice din SUA.

Cei care și-ar dori o reformă a islamului susțin că diversitatea și pluralismul sunt, în fapt, părți componente ale mesajului coranic, în care se menționează că Dumnezeu a creat o lume constituită din diferite națiuni, popoare, neamuri și limbi: „Fiecăruia dintre voi, Noi i-am dat o lege și o rânduială. Dacă ar fi voit Allah, v-ar fi făcut o singură comunitate, dar El voiește să vă încerce în ceea ce v-a dat. Deci, întreceți-vă în plinirea de fapte bune, căci la Allah este întoarcerea voastră, a tuturor, și el vă va înștiința despre cele asupra cărora ați avut păreri deosebite!" (5, 48). Cele afirmate aici fac trimitere, în fond, la exemplul lui Mahomed și al comunității sale din Medina. În Constituția de la Medina a fost acceptată coexistența musulmanilor, evreilor și creștinilor. Mahomed a intrat în dialog cu evreii și creștinii, garantându-le libertatea și practicile religioase. Acesta a fost, de altfel, cel dintâi exemplu privind relația cu celelalte religii.

Și totuși, în ultimele decenii, au apărut tot mai multe cazuri de intoleranță, agresivitate și terorism, ai căror autori sunt musulmani fundamentaliști. Odată fanatizați, mulți tineri se transformă din simpli credincioși în luptători agresivi împotriva altor comunități religioase. Așa s-a ajuns la incendierea unor temple hinduse și moschei din India, a unor biserici și moschei

din Nigeria și Indonezia, la atentate cu bombe asupra unor biserici creștine în Pakistan și la masacrarea unor creștini în Egipt și în sudul Filipinelor.

În general, însă, cauzele principale ale conflictului sunt de natură politică și economică, mai puțin religioase. Cel mai bun exemplu, în acest sens, este războiul civil din Liban, care a distrus mult lăudatul mozaic multireligios al societății libaneze. Așa cum se știe, conducerea Libanului s-a constituit, în urma unei înțelegeri între partidele politice, în conformitate cu apartenența religioasă a populației, în baza unui recensământ din anul 1932. Conform acestuia, majoritatea erau creștini maroniți, după care urmau suniții, șiiții și druzii. Astfel, președinte a devenit un creștin maronit, prim-ministru un musulman sunit ș.a.m.d. În timp, însă, schimbările demografice i-au determinat pe mulți lideri musulmani să ceară o nouă repartiție a pozițiilor, lucru care a condus la tragicile evenimente pe care Libanul le-a cunoscut nu cu multă vreme în urmă.

Același conflict îl regăsim, de asemenea, și în alte părți, chiar dacă nu întotdeauna din rațiuni similare, cum ar fi cel israeliano-palestinian, în centrul căruia se află întemeierea statului Israel și pretenția palestinienilor de a-și avea porpriul stat; apoi, cel din sudul Filipinelor, unde musulmanii cer o autonomie față de nordul predominant creștin și față de guvernul cu precădere creștin de la Manila; ca să nu mai vorbim de Malaezia și Indonezia, unde bunăstarea și forța minorității chineze, reprezentând o parte extrem de mică a populației, din care una și mai mică creștină, constituie și ea o provocare permanentă la conflict pentru comunitatea musulmană. Tot la fel, conflictul atât de lung și războiul civil din Sudan între nordul și sudul țării a fost și este prezentat deseori ca un conflict între

nordul arabo-musulman și sudul creștin. În realitate, însă, marea majoritate a populației din sud practică o religie animistă, ceea ce nu exclude faptul că anumiți conducători militari din sud să fie creștini. Dincolo de orice fel de speculații care pot fi făcute în acest context, însă, pentru că până la urmă acolo e vorba de controlul asupra rezervelor de petrol din sudul țării, este limpede că acest conflict își are cel puțin rațiunile sale la fel de politice, economice, ca și religioase.

În lumea musulmană de azi, întâlnim voci care pledează, în contextul atât de evident al pluralismului religios și cultural, pentru o reîntoarcere la statutul de *dhimmi*, de religii protejate pentru cei care le aparțin acestora din afara islamului. Cu toate acestea, există tot mai mulți musulmani conștienți de faptul că, într-o lume atât de pluralistă ca cea de azi, aceasta ar însemna o gravă încălcare a drepturilor omului. Cei care consideră că cetățenia trebuie acordată în funcție de apartenența religioasă pledează, firește, pentru un stat islamic, în care legea islamică (*sharia*) să fie legea statului, să fie suverană; ba mai mult, țara respectivă să fie condusă necesarmente de lideri musulmani, care sunt capabili să interpreteze dreptul islamic. Această poziție este vizibilă mai ales în Pakistan, în Sudan, în Afganistan și în Iran.

În vreme ce mulți musulmani militanți, conservatori și fundamentaliști pledează pentru sistemul *dhimmi* din islamul clasic sau sistemul *millet* al Imperiului Otoman, nemusulmanii și cei ce-și doresc o reformă a islamului încearcă să promoveze sistemul pluripartidic, pentru a legitima pluralismul religios și toleranța.

IV.58. Religie şi globalizare

Astăzi, la începutul mileniului al III-lea, omenirea simte mai mult ca oricând efectele procesului globalizării. Așa se face că, datorită tehnologiei avansate, posibilitățile de comunicare sunt ultraperformante la nivelul întregii planete, și nu numai. Distanțele impuse până odinioară de spațiu și timp au fost, în foarte mare măsură, abolite. Totodată, tehnicile de comunicare de ultimă oră, folosite peste tot la aceleași standarde, ajută, de multe ori, la eliminarea diferitelor bariere de ordin mental, cultural etc., peste care oamenii reușesc să treacă mai ușor.

De asemenea, în multe cazuri, procesul globalizării facilitează transferul de valori spirituale și materiale dintr-o parte în alta. Granițele naționale joacă un rol tot mai nesemnificativ atunci când e vorba de informație, cultură, dar și de mobilitatea persoanelor, a unor mărfuri, servicii, finanțe etc.

Pe de altă parte, însă, globalizarea poate conduce și la crearea unui mediu prilenic pentru apariția a tot felul de contrareacții. Într-o lume care cu greu mai cunoaște anumite granițe, oamenii se constituie tot mai mult într-un fel de mici „insule" pe o „mare" ce impune în special prin extinderea și indiferența ei[1]. Ei nu fac altceva decât să caute protecție în

[1] Vezi Hans-Georg SOEFFNER, „Auf dem Rücken eines Tigers", în: Wilhelm Heitmeyer (Ed.), *Was hält die Gesellschaft zusammen. Bundesrepublik Deutschland: Auf dem Weg von der Konsens zur Konfliktgesellschaft*, Bd. II, Frankfurt am Main, p. 339 sq.

fața valului globalizării care-i dezrădăcinează. Astfel, ei reușesc să redescopere și să reactiveze specificul local și regional, să încerce să retracteze granițele culturale și etnice serios afectate. În acest context, sunt reevaluate tradițiile și simbolurile religioase locale și regionale pentru a contracara pe cele universale. Și în mod firesc, nu în ultimul rând, în acest fel se crează mediul propice pentru apariția a tot felul de mișcări radicale cu un caracter etnic și naționalist, care la rândul lor alimentează multe dintre tendințele fundamentaliste în toate religiile universale.

Nicăieri în lume, în ciuda acestui pronunțat *trend* al globalizării, nu se întrevede vreun semn concludent al dispariției religiilor. Ba mai mult, cel puțin în afara Europei, crește numărul comunităților religioase și al practicanților religioși. O atare vitalitate religioasă e vizibilă nu doar în țările mai puțin dezvoltate din punct de vedere economic sau în regiuni bântuite de criză, ci și în țări puternic industrializate, cum ar fi SUA sau anumite state asiatice. Pe fondul secularizării accentuate, în Europa creștină, s-a vorbit tot mai mult în ultima vreme de o religie „postsecularistă" și de o „societate postsecularăˮ[2]. În fapt, acest lucru se referă la eșecul așteptărilor multor intelectuali europeni, care credeau că religiile contemporane n-ar mai fi altceva decât expresia unor fenomene reziduale, care vor dispare pe termen scurt și mediu.

Relația strânsă existentă între globalizare și vitalitatea religioasă poate avea multiple cauze, dar ea se motivează, în principal, prin instinctul și necesitatea omului de a-și proteja

[2] Vezi Jürgen HABERMAS, *Glauben und Wissen*, Frankfurt a. M., 2001; Jürgen HABERMAS, „Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?", în: Jürgen HABERMAS, Joseph RATZINGER, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg im Breisgau, 2005, pp. 15-37.

cât mai bine propria identitate. Și acest lucru se observă cu ochiul liber nu doar în cazul religiozității și comportamentului religios al indivizilor sau populațiilor care emigrează, cât și în acela al religiilor populațiilor autohtone.

A devenit tot mai clar, de asemenea, pentru multă lume că părerea împărtășită mult timp de sociologii religiilor, conform căreia pluralismul religios ar fi nociv pentru religii, conducând la erodarea interioară a acestora, nu corespunde deloc realității. E acum limpede că efectele fortificatoare ale pluralismului religios din societate se răsfrâng asupra religiilor. Este și motivul pentru care nu trebuie să ne mire că, de multe ori, vitalizarea religiilor se corelează direct cu amplificarea conflictelor religioase și identitare. Procesul globalizării contribuie, de asemenea, la intensificarea conflictelor, cunoscute deja încă de pe la începutul secolului al XX-lea. Asemenea procesului modernizării în general, globalizarea consolidează pluralismul în interiorul tradițiilor religioase. Iar fundamentalismul din toate religiile lumii își sprijină dinamica, înainte de orice, pe competiția dintre curentele religioase liberale și cele tradiționalist-conservatoare din cadrul diferitelor religii[3].

Așa cum subliniază José Casanova, religia nu numai că nu dispare, dar chiar își aduce o contribuție extrem de pozitivă, în plină eră a globalizării, mai ales în ceea ce privește convietuirea religiilor și culturilor[4]. Astfel, în ultimii ani, reprezentanți ai diferitelor religii și curente religioase s-au dovedit a fi între cei mai consecvenți apărători ai drepturilor omului.

[3] J. Habermas, J. Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung...*

[4] Vezi José Casanova, „Chancen und Gefahren öffentlicher Religion", în: *Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularismus und Fundamentalismus*, O. Kallscheuer (Ed.), Frankfurt am Main, 1996, pp. 121-210.

Referindu-se la Europa fostă comunistă, același Casanova considera încă din anul 1996 că, dacă în acest spațiu ar avea loc o renaștere religioasă, ea ar avea efecte dintre cele mai pozitive în plan moral, efecte ce s-ar resimți pe deplin în domeniul public[5]. În spațiul public al societății civile, religiile au de îndeplinit, cu precădere, trei funcții importante: să oblige societatea modernă să-și reevalueze fundamentele normative actuale și să țină seama de tradițiile normative religioase, când e vorba de probleme controversate, cum ar fi protecția embrionilor și bioetica; apoi, să contracareze tendințele actuale spre promovarea unui individualism radical și exagerat; și, în fine, să-și aducă pe mai departe contribuția la promovarea solidarității în lume, ținând seama de faptul că umanitatea în sine e o mare familie, cea mai mare familie.

Locul religiei în societățile moderne nu mai trebuie căutat într-un baldachin impunător sau undeva în vârful ierarhiei sociale, ci trebuie privit ca parte a unui singur întreg, ca parte între alte părți, ale aceluiași sistem[6]. Tocmai de aceea, în societatea modernă, tensiunile între religiozitatea individuală și religie ca sistem al credinței devin inevitabile. Ceea ce postulează postmodernismul de azi face referire la o radicalizare a pluralismului la nivel structural, cultural și individual și, în niciun caz, la o ruptură reală cu viziunea modernă privind un viitor deschis sub presiunea unei permanente schimbări.

Tensiunea între societatea modernă și religie se reflectă, mai ales în unele țări occidentale, într-un proces progresiv de secularizare. O schimbare de paradigmă în materie de religie

[5] J. CASANOVA, „Chancen und Gefahren öffentlicher Religion", p. 207.
[6] Cf. Niklas LUHMANN, „Die Weltgesellschaft", în: *Archiv für Rechts - und Sozialphilosophie*, 57 (1971), pp. 1-34.

nu este previzibilă nici pentru acest secol al XXI-lea[7]. Cercetători avizați în domeniul religiei constată, din nefericire, în Europa Occidentală, un regres treptat și constant al instituției Bisericii și religiei instituționalizate. De pildă, s-a diminuat permanent numărul celor care cred într-un Dumnezeu personal și în viața de dincolo de mormânt, al celor care participă la slujbele Bisericii, ca și al celor care se roagă și respectă normele de viață impuse de Biserică[8].

În pofida unei poziții încă relevante pe care o deține, Biserica nu mai posedă monopolul asupra religiei. Motivația socială în preluarea credinței și normelor Bisericii a scăzut, iar rețeaua controlului social și-a pierdut și ea din interesul și eficiența de odinioară. Astfel, Biserica a început să-și piardă rolul ei de instituție primară, devenind un fel de instituție secundară și opțională. Și din păcate, se pare că această evoluție sau, probabil, mai degrabă involuție va continua și în perioada următoare.

[7] Cf. Wolfgang JAGODZINSKI, Karl DOBBELAERE, „Der Wandel kirchlicher Religiosität in Westeuropa", în: *Religion und Kultur*, 33 (1993), Jörg Bergmann, Alois Hahn, Thomas Luckmann (Eds.), Opladen, pp. 68-91.

[8] Vezi datele oferite de Detlef POLLACK, *Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel*, Mohr, Tübingen, 2003, pp. 163, 190.

IV.59. Cum se profilează religia în primul secol al mileniului al III-lea

Ne-am obișnuit tot mai mult, în contextul culturii noastre europene, ca atunci când vorbim de religie să ne ducem automat cu gândul la Revelația iudeo-creștină, respectiv la creștinism și implicit la iudaism. Uităm însă un lucru cu totul fundamental, și anume că azi, la începutul mileniului al III-lea, populația creștină nu reprezintă decât un sfert din întreaga populație a planetei. Dintre cele mai bine de 7 miliarde de oameni care locuiesc planeta, doar 25% sunt creștini, și anume 12% europeni și 13% nord- și sud-americani. Desigur, avem aici în vedere pe creștinii care provin dintr-o lume ce poartă masiv amprenta culturii și tradiției biblice. Restul de 75% aparțin unor alte culturi și religii. Astfel, respectiv circa 1 miliard de hinduși, budiști și jainiști în India, aproape tot atâția budiști, taoiști și confucianiști în China, iar în Japonia 200 de milioane de șintoiști. La aceștia se adaugă cei peste un miliard de musulmani din Orientul Mijlociu, Africa de Nord și Centrală, ca și din Asia de Vest. În fine, mai trebuie luați în calcul și reprezentanții religiilor populațiilor tribale contemporane, prezenți în principal în Africa, America de Sud, Oceania etc.

Datele acestea statistice, fie ele și aproximative, ne ajută să înțelegem cu mult mai bine două lucruri foarte importante: pe de o parte, faptul că religia este un fenomen universal, care

determină structura tuturor societăților umane; iar pe de altă parte, că religia care poartă puternica amprentă a tradiției iudeo-creștine, în speță creștinismul, reprezintă doar un aspect limitat al experienței religioase a umanității. Diferența fundamentală între lumea izvorâtă din cultura și civilizația europeană și cea tributară culturilor non-europene constă în aceea că, de la Iluminism încoace, cultura occidentală în special a cunoscut un proces de secularizare aproape de nestăvilit, în vreme ce cea mai mare parte a „lumii a treia", dincolo de un anume *trend* mai moderat al secularizării, cultivă pe mai departe tradițiile religioase specifice. De altfel, acesta e motivul pentru care problema privind viitorul religiei, profilul ei în acest prim secol al noului mileniu, se pune cu mult mai acut în spațiul creștin, cu preponderență în cel occidental deocamdată, decât în culturile tradiționale din Asia și Africa.

Perioada de criză pe care o traversează credința religioasă creștină astăzi este, totodată, și consecința directă a criticilor radicale venite din partea unor reducționiști intransigenți, cum ar fi Marx, Nietzsche sau Freud, din perioada secolelor XIX-XX. Mai mult, asemenea elemente de critică a religiei s-au corelat cu altele venite din partea unor științe moderne, făcând front comun împotriva unei religii tot mai puțin susținute. Așa se explică faptul că, în universul fizicii cuantice, al teoriei relativității și al biologiei moleculare, conceptul de Dumnezeu își găsește tot mai greu locul, chiar dacă marele fizician Albert Einstein a sperat toată viața să descopere o teorie care să confirme ideea existenței unei armonii divine care guvernează Universul. Ca să nu mai amintim de faptul că noua antropologie fundamentată pe teoria evoluționistă a lui Darwin a intrat într-un conflict deschis și total cu învățătura creaționistă.

Dacă e să încercăm, însă, să anticipăm profilul religiei în perspectiva noului mileniu, trebuie să observăm în același timp și existența unor contrareacții la adresa crizei religioase. Acest fapt este prezent cu precădere în lumea islamică, dar și în iudaism și creștinism, chiar dacă doar în anumite limite. În toate cele trei religii monoteiste, se observă azi o tendință de reîntoarcere la tradiție, o revigorare a credinței și a practicilor religioase, în primul rând ca o contrareacție împotriva fenomenului secularizării. Această nouă tendință e foarte vizibilă, în primul rând, în lumea islamică, unde reîntoarcerea la valorile religioase a devenit chiar un fenomen aproape generalizat, care în multe părți ale lumii islamice a căpătat chiar forme politico-revoluționare. Fundamentalismul islamic de azi nu e, de altfel, altceva decât un amalgam de credință religioasă și activism politic, cum ar fi în Iran, unde a condus la apariția unei ideologii oficiale de stat, dar și în alte țări arabe sau musulmane, în care au fost organizate mișcări de protest împotriva diferitelor regimuri politice. El se vrea, în primul rând, a fi un protest împotriva civilizației occidentale, marcată profund de materialism și individualism.

O situație similară cumva, cel puțin la prima vedere, întâlnim și în iudaism. Protestul, prezent mai ales în rândul tinerilor, vizează o reîntoarcere la „ortodoxia" iudaică, având ca suport principal conservarea rădăcinilor propriei identități. Acest aspect e foarte vizibil mai ales în cadrul comunităților din străinătate, unde teama de a fi asimilați este, în mod firesc, cu mult mai puternică decât în Israel.

Inclusiv în spațiul creștin, chiar dacă nu în întregul său, regăsim, dincolo de tendința dominantă spre secularizare

sau, cel puțin, spre indiferență religioasă, o căutare după noi valori spirituale. Această căutare este tot o formă de protest împotriva materialismului atotputernic, împotriva luptei pentru realizarea strict personală, aici și acum, ca și împotriva agresivității în planul vieții sociale. Această năzuință după o nouă spiritualitate și noi „oferte" religioase sau neoreligioase vine, desigur, pe fondul vidului spiritual pe care-l resimte omul în societatea de azi și pe care dorește să-l umple. Omul de azi nu se mai întoarce, prin urmare, decât arareori la valorile morale și religioase consacrate ale Bisericii, ci caută altele noi, care ulterior se dovedesc, de multe ori, a fi incompatibile cu mentalitatea, cultura și disponibilitățile sale interioare.

Eșecul parțial al vechii lumi guvernate de forța tradiției n-a condus doar la criza cunoscută de religie, ci și la o criză similară a rațiunii. Și lucrul acesta e cu atât mai grav, cu cât, după cum se știe, din perioada Renașterii, dar mai ales din „Epoca Luminilor", credința și rațiunea au întruchipat totdeauna cei doi poli contrapuși, aflați într-o dialectică permanent complementară. Ignorarea acestui model al culturii occidentale în secolul al XX-lea avea să conducă la subminarea atât a credințelor religioase tradiționale, cât și a concepției clasice despre rațiune.

Pe de altă parte, nu trebuie uitat că, dintotdeauna, religia a reprezentat un aspect fundamental și permanent al experienței umane. Încă din preistorie până astăzi, n-a existat nicio societate fără religie sau a cărei cultură să nu fi fost, mai mult sau mai puțin, influențată de viața religioasă. Chiar în zilele noastre, în spațiul creștin, anumite norme colective de viață, cum ar fi cronologia istorică și structura

calendarului poartă din plin amprenta creștinismului. De asemenea, inclusiv întreaga noastră lume a conceptelor, noțiunilor cu ajutorul cărora gândim și ne exprimăm, codul etic pe care-l respectăm, chiar dacă într-o formă secularizată, provin din universul Revelației biblice. Prin urmare, chiar dacă religia n-ar fi decât o „mare iluzie", așa cum în chip nefericit se exprimă Freud, e limpede că lumea nu poate trăi fără ea.

Antropologi și specialiști în istoria comparată a religiilor au arătat că anumite tipuri de comportament religios sunt comune tuturor societăților umane și că ele exprimă diferite experiențe fundamentale ale omenirii. În primul rând, trebuie amintită *experiența credinței*, în forma sa cea mai generală și universală: nu există niciun om care să nu creadă în ceva, într-un principiu care-i transcende propria sa ființă limitată, fie că e vorba de un Dumnezeu, de o ordine cosmică care guvernează totul, de știință sau progres, de o forță a destinului, de o forță a naturii sau de domnia hazardului însuși. După aceea, alături de credință, mai există un al doilea element care ține de experiența religioasă, și anume *ritualul*, care nici el nu dispare și nu va dispare niciodată din istoria lumii. Ba dimpotrivă, antropologii și fenomenologii religiei subliniază că tocmai ritualul e acela care conferă substanță experienței religioase și ordine omului religios. Și nu în cele din urmă, mai există și va mai exista totdeauna un punct în care se regăsesc absolut toate religiile, și anume sentimentul că lumea în care trăim are un sens, că ea înseamnă ceva și că, până la o anumită limită, omul este mandatat să descopere, să descifreze acest sens. Firește, acest sentiment se află în contradicție cu experiențele noastre cotidiene, și

anume tocmai pentru faptul că se contrapune percepțiilor noastre negativiste privind realitatea lumii.

Dincolo de toate acestea, conștiința religioasă ne va ajuta să intuim că viața și lumea în general nu pot fi doar produsul simplelor noastre experiențe senzoriale. Așa se și explică faptul că, în societatea occidentală, năzuința după noi valori spirituale, la fel ca setea după izvoarele propriei tradiții din civilizațiile non-europene, vor crește în viitor mereu în intensitate.

IV.60. Islamul între fundamentalism și modernizare

De fiecare dată când vorbim de „fundamentalismul islamic", ne vin în minte automat gânduri și imagini deloc plăcute: revoluția din Iran, atentatele de la 11 septembrie 2001 asupra World Trade Center din New York și asupra Pentagonului de la Washington, Osama bin Laden și al-Qaida, atentatele cele mai recente comise de radicaliștii ceceni la Moscova etc. În concepția celor mai mulți, de altfel, fundamentalismul are cumva aceeași semnificație cu radicalismul, extremismul religios și terorismul.

Într-adevăr, noțiunea de „fundamentalism" are o semnificație destul de generoasă, dar în contextul musulman poate conduce la interpretări greșite. Și aceasta, în primul rând, pentru că acolo a fost și este folosită vizând, între altele, un spectru larg și eterogen de guverne, indivizi și organizații. Să luăm câteva exemple: monarhia conservatoare din Arabia Saudită, Libia radical-socialistă, Iranul condus de clerici, Afganistanul talibanilor etc. Cu toate laolaltă, acestea sunt desemnate ca exemple de fundamentalism. Și totuși, noțiunea în sine nu face altceva decât să mascheze doar deosebirile care există, în realitate, între aceste țări musulmane. De pildă, Iranul și, într-o perioadă trecută, Libia și-au manifestat și încă își manifestă o atitudine anti-occidentală, în vreme ce Arabia Saudită a fost

aliată cu SUA. De aceea, atunci când ne referim la rolul islamului în politică, socotim că noțiunile cele mai potrivite ar fi „islam politic" și „islamism", nu „islam".

Fundamentaliștii sau activiștii musulmani, cum mai sunt numiți, provin din medii sociale dintre cele mai diferite. Ei sunt recrutați nu doar din rândul săracilor și șomerilor din cartierele sărace sau din lagărele pentru refugiați, ci și dintre cei care locuiesc în cartierele consacrate cetățenilor cu o bună sau foarte bună stare materială. De asemenea, unii provin din mediul celor marginalizați economic sau politic, pe când alții sunt absolvenți ai unor studii universitare în domenii dintre cele mai diverse, cum ar fi științele naturii, pedagogie, medicină, drept sau științe ale ingineriei. Și dacă ținem seama de faptul că mulți dintre ei își exercită deja o anumită profesie, tragem concluzia că, dincolo de fundamentalismul lor, își aduc propria contribuție la progresul societății în care trăiesc.

Din mai multe rațiuni, islamul și părți largi ale lumii musulmane sunt percepute deseori ca aflându-se la nivelul Evului Mediu. De pildă, acest lucru se întâmplă, între altele, din cauza structurii patriarhale a societății, în care femeia joacă un rol aproape nesemnificativ, apoi din rațiuni politice, mai ales datorită fundamentalismului și regimurilor autoritare și, în fine, din cauza slabei dezvoltări economice în multe părți ale lumii islamice.

Contrastul dintre islam, creștinism și iudaism este unul puternic, întrucât noi privim creștinismul și iudaismul mai mult prin prisma credincioșilor care trăiesc în Europa și în America și mai puțin prin prisma credincioșilor care trăiesc în societăți premoderne, mai puțin dezvoltate și mai tradiționaliste, cum ar fi cele din Etiopia, Eritreea sau Sudan. Evreii și creștinii din

Etiopia se deosebesc, de asemenea, foarte mult de frații lor de credință din Europa sau America, fiindcă religia lor este foarte puternic legată de tradițiile culturale și etnice locale. Și nu în cele din urmă, asemenea contraste sunt cu mult mai vizibile în rândul celor 1,5 miliarde de creștini răspândiți în toată lumea, decât în rândul celor 14-18 milioane de adepți ai iudaismului, prezenți într-un spațiu geografic cu mult mai restrâns.

Forța tradiției și autoritatea conferită de memoria trecutului au fost consolidate în islam de multele experiențe istorice pe care musulmanii le-au trăit. Să nu uităm că, între secolele XVII-XX, mari părți ale lumii islamice s-au aflat sub stăpânirea coloniștilor europeni. În această perioadă de patru secole, musulmanii și-au concentrat atenția, în principal, asupra căilor de supraviețuire și mai puțin asupra unor eventuale posibilități de înnoire sau modernizare a islamului. De aceea, toate apelurile lumii occidentale privind reforma islamului au fost percepute totdeauna de către musulmani ca încercări de a occidentaliza spațiul islamic.

Astăzi, musulmanii se află în fața unor mari provocări. În primul rând, ei trebuie să promoveze rapid schimbări radicale în plan social, politic și economic. Deși, în multe cazuri, dispun de resurse limitate, pe fondul globalizării crescânde, ei trebuie să lupte pentru supraviețuire. E vorba de o luptă purtată într-o lume dominată clar de Occident din punct de vedere cultural, politic și economic, pentru a-și putea păstra propria identitate. Și, după cum se știe, pentru mulți musulmani, religia joacă un rol decisiv în protejarea identității personale și naționale. Ea le conferă musulmanilor sentimentul continuității între moștenirea lor islamică și modernitate. Desigur, pe acest fond, unii își pun speranțele în autoritatea și siguranța din trecut, pe care

le-ar dori veșnice. Alții, dimpotrivă, sunt convinși că doar anumite reforme, care au existat, de altfel, într-un fel sau altul, și în trecut, i-ar putea ajuta să revigoreze societatea musulmană.

Evoluția lentă a lumii islamice este pusă, din păcate, exclusiv pe seama religiei, ignorându-se factori cu mult mai importanți în acest sens, cum ar fi problemele economice, educația sau resursele insuficiente. Pe de altă parte, este la fel de adevărat că lumea islamică nu poate fi imaginată și restrânsă la beduinii din deșert, care trăiesc în condiții foarte vitrege. Există în lumea musulmană de azi orașe în care pot fi văzute centre de afaceri, clădiri impunătoare ca nicăieri în altă parte, fabrici, concerne etc. De asemenea, foarte mulți musulmani beneficiază de avantajele tehnologiei moderne, indiferent că sunt secularişti, conservatori, fundamentaliști sau reformatori: computer, internet, fax, auto sau avioane. Faptul că în anumite țări musulmane nu există încă tehnologii precum internetul, de pildă, are mai puțin de-a face cu împotrivirea oamenilor în fața unor asemenea inovații, cât mai ales cu factorii de cost și de siguranță, în cazul ultim fiind vorba de teama unor autorități că, datorită internetului, ar putea pierde controlul asupra populației.

Existența unui conflict inerent între religia islamică și modernitate a fost și este posibilă doar acolo și atunci când modernizarea a fost percepută ca echivalent al unei occidentalizări și secularizări a societății. De aceea, pe drept cuvânt, s-a afirmat că musulmanii ar trebui să aleagă, practic, între „Mekka" și „mecanizare". Afirmația vrea să sugereze că, în mintea a foarte mulți musulmani, modernizarea amenință credința, că, la rândul lor, credința și rațiunea, religia și știința ar fi incompatibile. În consecință, a fi modern din

punct de vedere intelectual, politic și religios ar presupune o sărăcire a credinței și o deteriorare a propriei identități și a valorilor religioase.

Asemenea mișcărilor islamice moderniste din prima parte a secolului al XX-lea și, mai târziu, mișcărilor islamiste („fundamentaliste"), în genul Frăției musulmane din Egipt sau *Jamaat-e-Islami* din Pakistan, mulți intelectuali și activiști musulmani de azi continuă procesul de modernizare și reformă. E foarte adevărat, ideile legate de o reformă a islamului sunt prezente cu precădere în America și Europa, unde libertățile și drepturile omului sunt la ele acasă și unde discuțiile libere, care lipsesc în multe țări musulmane, sunt foarte prezente. Învățați musulmani din domenii dintre cele mai diferite, cum ar fi istorici, avocați, medici, ingineri, oameni de știință etc., formulează și dezbat noi idei, dezvoltă principii și strategii fundamentale pentru reformă și formează generația viitoare într-un spirit de mai mare deschidere spre nou, mai dinamic și mai progresiv. Aceștia își fac simțită tot mai mult prezența nu doar în Occident, ci și în țări musulmane, acolo unde ideile lor ajung prin intermediul lucrărilor lor traduse și distribuite în rândul musulmanilor.

Astăzi, mai mult ca oricând, informația circulă cu mare rapiditate dintr-o parte în alta a planetei, indiferent de natura sau conținutul ei. În lumea islamică, vin de multă vreme tot felul de idei și propuneri nu doar din centrele tradiționale de învățătură islamică, ci și din partea unor învățați religioși, conducători sau instituții din Occident, ca și din partea unor studenți, care mai târziu se întorc în țările lor natale, unde o parte dintre ei va activa în calitate de lideri sau chiar academicieni. În acest context, internetul devine centrul pentru

dezbateri între musulmanii conservatori și cei reformatori din întreaga lume; prin intermediul său, au loc discuții cu privire la relația dintre islam și stat, cu privire la democrație, la pluralismul religios și politic, cu privire la valorile familiei etc.

În cadrul unor asemenea dezbateri, unii își exprimă dorința unui stat islamic, condus după normele legii islamice (*sharia*), iar alții argumentează că, astăzi, e absolută nevoie de o nouă interpretare și reformulare a legii islamice, în lumina noilor realități ale societății contemporane.

IV.61. Turcia între laicism şi islamism

Astăzi, 99% din populația Turciei sunt, în cea mai mare parte, musulmani suniți. În același procent, însă, se înscriu și cei vreo 15-25% șiiți, care locuiesc preponderent în mediul rural din regiunile Anatoliei și Rumeliei. De asemenea, există și o minoritate creștină (ortodocși, catolici, protestanți) de vreo 0,8%, la care se adaugă 0,2% mozaici.

În istoria islamului, Turcia este țara care a renunțat cel mai mult la prescripțiile Legii islamice (*sharia*). Întemeietorul Republicii, Kemal Atatürk (mort în 1938), a fost primul care a recunoscut oficial, de altfel, că cel mai mare obstacol în modernizarea statului îl reprezintă islamul, asociat cu autoritățile religioase. Prin măsurile pe care le-a întreprins după Primul Război Mondial (1914-1918), respectiv după căderea Imperiului Otoman, Atatürk avea să pună bazele unui stat laic, dar într-o țară care a rămas nesecularizată până astăzi, ținând seama de atașamentul poporului credincios față de valorile islamului. Între altele, a desființat instituții fundamentale pentru spațiul islamic: califatul, sultanatul, instituția autorității celei mai înalte, aceea a șeicului. Toate școlile au fost subordonate Ministerului Învățământului, iar 479 dintre Școlile Superioare de teologie islamică au fost închise. Profilul oricărei școli trebuia să fie unul modern, științific și raționalist. În continuare, a fost interzisă predarea religiei în gimnazii, în școlile medii, în toate școlile

populare de la orașe și în școlile sătești. Tot la fel, au fost interzise toate ordinele mistice, care exercitau o mare influență asupra evlaviei poporului, au fost închise așezămintele acestora, iar șeicii au fost pensionați.

Și seria reformelor lui Kemal Atatürk nu s-a oprit aici. De pildă, calendarul musulman a fost înlocuit cu cel creștin occidental, scrierea arabă, folosită de întreaga lume islamică de până atunci, a fost înlocuită printr-un alfabet latin modificat; chemarea la rugăciune în limba arabă a credincioșilor de către muezin a început să se facă în limba turcă, duminica creștină a fost declarată zi de odihnă, a fost interzisă folosirea unor veșminte sau simboluri religioase în public, s-a hotărât ca turcii să înceapă să-și aleagă nume de familie după modelul european.

Începând cu anul 1926, întreaga legislație a fost modificată și adaptată modelului european. Islamul și-a pierdut caracterul de religie de stat, iar Legea islamică (*sharia*) a fost aplicată exclusiv în cadrul cultului, pentru ca, din anul 1937, laicismul statului turc să fie înscris chiar în Constituție.

Toate aceste reforme ale lui Atatürk au fost posibile, în primul rând, datorită numelui său de legendă ca eliberator și fondator al Republicii, dar și faptului că, în acea vreme, nu exista decât un singur partid politic. După anul 1949, respectiv odată cu apariția sistemului pluripartidic, lucrurile aveau, însă, să se schimbe. Încetul cu încetul, de atunci și până azi, se observă o evoluție restaurativă a situației.

Astfel, începând cu anul 1949, a fost reintrodusă ora de religie în toate școlile de stat, de la cele primare până la Școlile superioare de teologie islamică. E foarte adevărat, însă, că în lipsa unui personal competent, multă vreme învățământul religios a fost unul rudimentar, rezumând-se practic la învățarea

pe din afară a *Coranului*. În același an, 1949, a fost înființată o facultate de Teologie de stat, la Ankara, având un plan de învățământ modern, științific, pentru a se evita, astfel, afectarea în vreun fel a laicismului.

În acest plan, alături de cursurile tradiționale de limbă arabă și persană, se regăsesc cursuri precum cele de sociologie, etică, istoria comparată a religiilor, istoria artei, logică, limbi străine (engleză, franceză, germană) etc. De asemenea, pe lângă numeroasele școli pentru oficianții cultului (*imami*) și predicatori, a fost înființată, în anul 1960, o a doua Facultate de teologie la Erzurum.

Desigur, toate aceste măsuri restaurative au condus la o reevaluare a relației dintre statul laic și islam. Laicismul lui Atatürk a fost completat de noua doctrină a „islamului de stat", în sensul că islamul este administrat și controlat de statul turc. Autoritatea supremă prin care se exercită acest control este *Prezidiul pentru probleme religioase*, care prin președintele acestei instituții numește pe *muftii*, conducătorii religioși ai provinciilor, și prin aceștia pe *imami*.

De prin anii '60 încoace, se observă o dispută tot mai aprinsă între kemaliști și islamiști, între adepții modernismului și cei ai fundamentalismului islamic. S-au accentuat tot mai mult tendințele spre reislamizare în Turcia. În anul 1976, când Turcia a devenit membru cu drepturi depline al Conferinței Islamice, președintele de atunci al Consiliului de miniștri al Turciei, Demirel, sublinia nici mai mult nici mai puțin că „doar statul este laic, nu și națiunea, iar islamul este numitorul comun al politicii externe turcești și arabe"[1].

[1] Vezi Karl Binswanger, „Die Stellung des Islams und des islamischen Rechts in ausgewählten Staaten: Türkei", în *Der Islam in der Gegenwart*, Werner Ende, Ugo Steinbach (Eds.), Beck, München, 1984, p. 219.

În anul 1980, puterea a fost preluată de către armată, iar parlamentul și partidele au fost desființate. În 1995, alegerile parlamentare au fost câștigate de Blocul național-islamist. Până astăzi, lupta aceasta între kemaliști și islamiști, între laicism și islamism, a continuat și continuă. Singurul garant al laicismului rămâne pe mai departe armata, chiar dacă, în multe cazuri, ofițeri cu rang înalt, dar și judecători activi, sunt foarte prezenți în viața religioasă.

Pe de altă parte, astăzi, dincolo de libertatea religioasă, garantată prin Constituția din 1961, o activitate misionară deschisă în Turcia, în afara islamului, este imposibilă. Solidaritatea islamică, corelată cu mândria națională turcă, împiedică convertirea la oricare altă religie decât islamul.

IV.62. Lumea islamică între trecut si viitor

Astăzi, mai mult ca oricând, în toate țările arabe, chiar dacă în stadii diferite, se simte prezența unor schimbări. Aceste schimbări sunt necesare, controversate, dar inevitabile. Au apărut modificări sociale mai ales odată cu adoptarea tehnologiei occidentale, a produselor de consum, a sistemelor de asistență medicală, a structurilor financiare, a conceptelor educaționale etc. Mii și zeci de mii de studenți arabi, care au fost la studii în Occident, s-au întors de multe ori cu atitudini, mentalități și obiceiuri schimbate. În toate marile orașe ale lumii arabe, descoperi hoteluri moderne, străzi și drumuri pline de mașini, iar telefonul, faxul și internetul sunt de multe ori suprasolicitate.

La rândul său, învățământul a cunoscut o remarcabilă dezvoltare din 1960 încoace. Astfel, în unele țări arabe, numărul persoanelor școlite s-a dublat, iar în altele a crescut de 10 ori și chiar mai mult. Astăzi, peste 80% din numărul locuitorilor orașelor arabe aproape de peste tot sunt știutori de carte. Mai mult, din 1970 a crescut de trei ori și numărul femeilor cu studii, iar înscrierea fetelor în școlile primare s-a dublat.

Pe de altă parte, pe plan spiritual, în societatea arabă modernă, este vizibilă o formă de dualism care îmbină modul tradițional de gândire cu cel modern. Știința și tehnologia modernă sunt predate simultan cu dreptul tradițional islamic și religia.

Totodată, prăpastia dintre generații se adâncește, fiind extrem de dureroasă pentru diferite familii și comunități. Anumiți copii încep să nu mai gândească și să simtă precum părinții, după cum tot la fel și în cazul unor tineri și bătrâni. Aceeași formă de dualism se resimte uneori și în cazul tinerilor aparținând aceleiași generații. Astfel, unii tineri sunt liberali în gândire și influențați de Occident, în vreme ce alții devin tot mai conservatori și mai profund religioși.

În lumea musulmană, foarte mulți oameni bine educați doresc modernizare și schimbare. Dar își doresc la fel de mult să păstreze și o parte din stilul lor islamic de viață. Prin urmare, ei nu-și propun să înlocuiască islamul, ci să-l reînnoiască, pentru a-l putea adapta noilor condiții ale vieții moderne.

Faptul acesta rămâne, însă, unul foarte sensibil pentru cea mai mare parte a comunității islamice. Pretutindeni în lumea arabă și în Orientul Mijlociu, studiile religioase au luat amploare. De exemplu, numai în anii '80 numărul emisiunilor religioase, al ziarelor și cărților islamice a crescut de trei ori[1].

Renașterea religiei conservatoare islamice va susține pe mai departe punctul de vedere al acelor tradiționaliști care se opun oricărei reinterpretări a islamului. Din această grupare fac parte unele autorități guvernamentale, militari, profesori, jurnaliști și intelectuali. Aici trebuie făcută însă o precizare: un tradiționalist nu înseamnă un fundamentalist, dacă e să folosim termenul de fundamentalist ca „islamist militant". Un tradiționalist musulman dorește să-și păstreze propria identitate religioasă și culturală, asemenea oricărui altui tradiționalist din alte religii. Punctul său de vedere ar putea fi sintetizat astfel:

[1] Vezi David K. Willis, „The Impact of Islam", în: Christian Science Monitor, ediție săptămânală internațională, 18-24 august 1984.

dacă islamul trebuie să se adapteze modernității, atunci și modernitatea trebuie să se adapteze islamului[2].

Într-un alt plan, relația incertă dintre islam și știință a provocat multe contradicții și comentarii. Unii susțin că „știința islamică" nu există, întrucât islamul nu încurajează cercetarea creativă liberă, iar alții sunt convinși că cele două se pot împăca[3]. Seyed Hossein Nasr, specialist în filosofie islamică, susține că „știința islamică" ar trebui să difere de știința modernă prin impunerea unor limite morale. În acest mod, subliniază el, ar apărea o nouă știință care, îngemănată cu ontologia și filosofia islamică, ar conduce la o viziune sfântă a cunoașterii. El este contrazis, însă, de fizicianul pakistanez Pervez Hoodbhoy. Acesta consideră că ideea de creare a unei științe islamice ar fi o mare eroare și deziluzie. În consecință, societatea musulmană nu are altceva de făcut decât să pună accentul pe dezvoltarea științei laice moderne.

[2] Ahmad S. MOUSSALLI, *Moderate and Radical Islamic Fundamentalism*, Gainsville, University Press of Florida, 1999, în special pp. 181-186.
[3] Osman BAKAR, *The History and Philosophy of Islamic Science*, Islamic Texts Society, Cambridge, 1999, p. 214.

IV.63. Lumea hindusă şi budistă între toleranţă şi fanatism

Sri Lanka este o țară predominant budistă, având însă și o minoritate hindusă considerabilă. Atunci când un european, de pildă, o vizitează are parte de tot felul de experiențe paradoxale din punct de vedere religios. Cum ar fi în cazul pelerinajului spre muntele sfânt Sri *Pada*, un masiv cu o înălțime de peste 2000 metri, aflat într-o regiune tropicală cu o vegetație luxuriantă. Etimologic, *Sri Pada* înseamnă „urma sfântă a piciorului", referindu-se la o adâncitură în stâncă, care ar fi fost lăsată chipurile pe vârful muntelui de un picior al lui Buddha. În fiecare an, sufocați de căldura insuportabilă, mai bine de 30 000 de pelerini urcă încet spre vârful muntelui, pentru ca la răsăritul soarelui de la sanctuarul consacrat lui Buddha să poată savura priveliștea adâncului. Este și motivul pentru care cei mai mulți pelerini așteaptă acest moment ca pe cel mai sublim și sfânt din viața lor. Dar nu toți pelerinii sunt budiști. Inclusiv hindușii se strâng în jurul scobiturii, având credința că este urma piciorului zeului Shiva. Adepții ambelor comunități religioase se roagă împreună, unul lângă altul, în pofida semnificației cu totul diferite pe care o conferă originii sanctuarului. Mai mult decât atât: musulmanii la rândul lor consideră că e vorba de urma piciorului de Adam, primul om creat de Dumnezeu. Aici a plâns Adam în urma izgonirii lui de către

Dumnezeu din rai. Cel puțin așa cred musulmanii din Sri Lanka și India. Tocmai de aceea, ei numesc destinația pelerinajului „muntele lui Adam", un nume sub care înțelegem de cele mai multe ori muntele Sri Pada. Pe de altă parte, inclusiv creștinii autohtoni se numără printre pelerini, întrucât tradiția lor susține faptul că, în drumul său spre India, unde avea să propovăduiască creștinismul, Sfântul Apostol Toma s-ar fi oprit aici să se roage.

Prin urmare, pe vârful muntelui Sri Pada se configurează un sanctuar având o semnificație aproape universală, un punct de sfințenie pentru mulți credincioși ai religiilor lumii. Într-un anume fel, avem aici un loc similar Ierusalimului, care pentru creștini, iudei și musulmani reprezintă orașul sfânt. Și totuși, între cele două există deosebiri evidente: pe muntele Sri Pada nu se află locuri de cult separate, acolo nu se declanșează conflicte între diferitele comunități religioase.

Există multe voci care afirmă că Sri Pada reprezintă cel mai bun exemplu pentru ceea ce vrea să însemne toleranța în plan religios. Mulți consideră că „Orientul" și „înțelepciunea orientală" au fost ignorate prea multă vreme de reprezentanții civilizației occidentale din aroganță, deși ar avea de învățat de la acestea. Ar trebui, spun ei, să învățăm, asemenea hindușilor și budiștilor, să „transcendem" contrariile privind concepția despre lume și să încercăm să identificăm în diferitele religii mai degrabă ceea ce au ele în comun decât ceea ce le deosebește.

Și totuși, apare o întrebare: nu cumva sunt exagerate și unilaterale asemenea aprecieri? Mai ales dacă ținem seama de unele titluri apărute în presa internațională a ultimelor decenii ale secolului trecut. India și-a căpătat o reputație

proastă tocmai prin faptul că hinduşii şi musulmanii s-au măcelărit pur şi simplu reciproc; conflictul vechi de secole a condus în 1947 chiar la scindarea subcontinentului în două state diferite. Tot în India există un permanent conflict virulent, soldat cu morţi, între hinduşi şi sikhişti. Şi tot aici apar tot mai evident semnale că partidele „hinduse" cu o ideologie intolerantă câştigă tot mai mulţi adepţi. Conflicte similare apar şi în cazul budiştilor, cum ar fi în Sri Lanka. În aceeaşi ţară în care, aşa cum am amintit, hinduşii şi budiştii participă anual laolaltă la pelerinajul spre muntele sfânt Sri Pada, cele două comunităţi religioase sunt angrenate într-un război civil feroce. Autorităţile din Birmania şi Bhutan interzic misiunea creştină şi pedepsesc trecerea la creştinism cu închisoarea. La fel stau lucrurile în Nepalul hinduist.

Mult invocata toleranţă religioasă în spaţiul hindus şi budist pare, tocmai de aceea, să nu fie regula în viaţa cotidiană. Asemenea realităţi ne oferă prilejul să ne punem întrebarea firească dacă nu cumva există şi în scrierile sacre ale „Orientului" structuri care favorizează fanatismul faţă de cei care gândesc şi cred altfel. Oricum, este dificil de evaluat cu precizie care este limita dintre toleranţă şi intoleranţă în hinduism şi budism, folosindu-ne de propriile criterii şi standarde.

Şi aceasta cu atât mai mult cu cât abia de prin anii '60 ai secolului al XX-lea, după ce Occidentul a început să devină sceptic cu privire la valorile proprii, oferta „Orientului", „înţelepciunea orientală" au început să devină un pol de atracţie mai ales pentru unii tineri din Europa şi America. Şi de atunci a crescut şi interesul privind întrebarea dacă hindusmul şi budismul au reuşit să dezvolte concepte mai bune legate de dialogul şi conlucrarea cu cei aparţinători altor credinţe.

IV.64. Îndepărtarea omului de valorile religioase

Omul contemporan trăiește astăzi, cel puțin în anumite părți ale lumii, o stare profundă de criză religioasă. De altfel, încă de la sfârșitul secolului al XVIII-lea, ca urmare a războaielor religioase și a nașterii științei moderne, se poate vorbi despre o criză a conștiinței europene[1]. Tendințele care au început să capete contur în acest sens în cursul secolului al XVIII-lea aveau să se amplifice în secolul următor, atunci când rațiunea a fost împinsă încet, încet în față spre a se substitui lui Dumnezeu, spre a deveni instanța supremă, oferind propriile ei certitudini drept fundament al culturii europene, odinioară creștine.

În noul context, Hegel a sesizat foarte bine criza Modernității, fără să reușească, însă, să o rezolve; el a înțeles perfect faptul că aceasta era rezultatul conflictului dintre credință și iluminism, dintre credință și rațiune, pe care el își propunea să le reconcilieze. Și aceasta întrucât, deși era un moștenitor al Iluminismului, conștientiza eșecul acestuia. Hegel a înțeles foarte bine atât imposibilitatea culturii occidentale de a face abstracție de originile sale creștine, cât și dimensiunea religioasă a crizei. La rândul lor, succesorii lui Hegel au devenit și ei conștienți de existența reală a crizei, dar și de faptul că soluția

[1] Vezi George COTTIER, *Questions de la Modernité*, FAC-éditions, Paris, 1985, pp. 29-32.

reconcilierii propusă de filosoful german nu rezolva nici pe departe problema în acel moment.

În pofida faptului că, vreme de secole, societatea a favorizat trăirea valorilor creștine, devenind pentru o lungă perioadă de timp ea însăși o *societas christiana*, totuși necredința, indiferentismul și opoziția față de credință au existat dintotdeauna, cel puțin într-o formă latentă. Din punct de vedere istoric, se poate afirma că cel puțin răspândirea fenomenului indiferentismului religios este strâns legată de progresul Modernității. Mai precis, apariția acestui fenomen s-a produs într-o primă formă mai consistentă în secolele XVII-XVIII. Astfel, războiul de treizeci de ani (1618-1648) dintre catolici și protestanți, având drept scop obținerea supremației politice, a adus religiei în general prejudicii incomensurabile pe termen lung. Dezamăgirilor provocate de război li s-a adăugat sistemul iluminist de gândire, care a dat, la rândul său, o puternică lovitură credinței creștine, în mod special prin afirmarea rațiunii ca unic criteriu al adevărului și cunoașterii prin negarea oricărei realități spirituale, cum ar fi Dumnezeu, sufletul sau viața după moarte. Totodată, percepția negativă a creștinismului va continua și în secolul al XIX-lea, căpătând chiar un accent mai pronunțat prin Hegel, Feuerbach, Marx, Comte, Nietzsche etc. și, după aceea, în secolul al XX-lea, prin Lenin, Hitler, Sartre, Freud ș.a. S-a ajuns, astfel, la o răspândire rapidă a indiferentismului religios și chiar la o opoziție agresivă față de religie și valorile religioase; desigur, la aceasta și-a adus contribuția inclusiv proliferarea crescândă a denominațiunilor creștine, care, afectând serios unitatea Bisericii, au pervertit din plin imaginea și credibilitatea sa. În toată această perioadă, combaterea creștinismului nu s-a restrâns doar la spațiul și domeniul intelectual, ci s-a extins exclusiv la

cel politic. Așa se explică faptul că, în diferite țări europene, s-a dezvoltat treptat laicismul și anticlericalismul Statului, desigur în forme mai mult sau mai puțin radicale. În același timp, separația și distanțarea dintre spațiul politic și cel religios a accentuat și mai mult îndepărtarea oamenilor de valorile religioase, atât în plan intelectual, cât și sufletesc[2].

Un principiu fundamental al Modernității, între altele, îl reprezintă primatul omului, definit preponderent prin rațiune. De altfel, această tendință a detronării Creatorului, ca și negarea lui Dumnezeu în favoarea suveranității omului, s-au accentuat pe toată perioada Modernității. Principalul laitmotiv al acestor timpuri n-a fost altul decât „Omul da – Dumnezeu nu".

Dacă Evul Mediu propovăduia o antropologie și o cosmologie strâns legate de Dumnezeu, în lumea modernă observăm un proces de autonomizare nu doar a omului, ci și a istoriei și domeniilor cunoașterii, în general. Firește, constatăm că, în cazul acestui proces, există atât unele aspecte pozitive, cât și altele negative. De pildă, autonomia nu reprezintă în mod automat ceva negativ, dacă n-ar fi asimiliată, la limită, dezrădăcinării, dacă n-ar însemna refuzul oricărei legături cu Dumnezeu. Emanciparea diferitelor domenii în relația cu teologia poate fi exemplificată prin Nicolo Machiavelli în politică, prin Galilleo Galilei în științele naturii, prin Grotius în domeniul dreptului, prin Kant în cel al moralei, prin Croce în cel al artelor. Dincolo de emanciparea diferitelor domenii ale cunoașterii de sub tutela, chipurile umilitoare, a lui Dumnezeu, însăși experiența religioasă devine uneori atee, întrucât anumiți creștini sunt obligați

[2] Cf. Simona Ștefana ZEȚEA, *Biserica/Indiferentismul religios. Indiferentismul religios, un destin implacabil al Bisericii sau o chemare la reînnoire?*, Ed. Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș, 2007, pp. 64-65.

să trăiască în anumite domenii ale vieții ca și cum Dumnezeu n-ar exista[3]. De altfel, Modernitatea și cu atât mai mult Postmodernitatea validează doar acele lucruri și realități care sunt percepute cu ajutorul simțurilor. Toate valorile spirituale sunt subordonate celor materiale sau considerate ca deviații. Până la urmă, această cultură senzorială degenerează inevitabil în ateism, agnosticism sau indiferentism, excluzând orice realitate suprasensibilă sau supranaturală. Deși experiența religioasă implică și ea o anumită dimensiune sensibilă, ea are o mare nevoie, totodată, de o realitate invizibilă, extrasenzorială. Este și motivul pentru care religiozitatea este puțin compatibilă cu realitățile senzoriale.

Romano Guardini sublinia că experiența religioasă în epoca postmodernă nu e un lucru ușor și simplu, date fiind, în principal, lipsa de susținere din partea societății și „profunda atmosferă subiectivist-relativistă". El considera, totuși, că, prin harul lui Dumnezeu și mărturia fermă a unor creștini, religia și valorile religioase vor supraviețui pe mai departe[4].

Astăzi, din păcate, e tot mai evidentă, cel puțin în Occident, renunțarea la Dumnezeu, negarea Sa, dezrădăcinarea Sa din sufletele oamenilor în scopul unei pretinse umanizări depline a omului și a divinizării lui. Tentația aceasta a îndumnezeirii omului împotriva lui Dumnezeu, așa cum apare ea în multele sisteme filosofice ateiste, nu este, în fapt, nimic altceva decât reiterarea ispitei originare.

Amplificarea secularizării a devenit, în ultima vreme, o problemă absolut incontestabilă, ca și două dintre consecințele ei

---

[3] S. Ș. Zetea, *Biserica/Indiferentismul religios...*, p. 73.
[4] Cf. Loek Halman, Ruud Luijkx, Marga van Zundert, *Atlas of European Values*, Tilburg University, Leiden, 2005, p. 61.

imediate. E vorba de un fel de privatizare a religiei și discursului religios, pe de o parte, și marginalizarea Bisericii în spațiul și mediile nonecleziale. Astăzi, spre deosebire de trecut, valorile religioase au devenit elemente pur opționale, diversele sisteme religioase fiind, ca atare, relativizate. Diminuarea relevanței valorilor religioase e evidentă atât din punct de vedere cantitativ, cât și calitativ. Tot mai puține persoane asimilează valorile religioase ca esențiale pentru viață. În bună măsură, acest fapt se datorează lipsei de responsabilitate și implicare a familiei în transmiterea credinței și valorilor religioase. Deseori, părinții deleagă altora această obligație care le este proprie, cum ar fi preotul, bunicii sau școala, dacă nu chiar se opun educației religioase a fiilor sau fiicelor lor în numele unei pretinse libertăți de alegere. În plus, familiile însele traversează astăzi o profundă criză, mai ales la nivelul comuniunii, comunicării și trăirii valorilor.

IV.65. Este secularismul un fenomen ireversibil?

Este tot mai limpede pentru oricine că, în ultima vreme, iluminismul european a trecut, în mare măsură, de la critica sa acerbă față de Bisericile instituționale istorice și de la abuzurile sale față de religie la o critică a religiilor în sine. În acest sens, reprezentanții săi cultivă un antagonism de tip exclusivist între cele două componente ale naturii umane, respectiv rațiunea și experiența religioasă. Începând cu secolul al XVII-lea, această formă de iluminism s-a impus în rândul câtorva gânditori, intelectuali și învățați, după care a reușit să se răspândească tot mai mult. Astăzi, se resimte al doilea val al iluminismului care, într-o formă simplificată, pune în valoare rezultatele criticii Bisericii și religiei în rândul maselor largi.

În ceea ce privește acest fenomen în rândul maselor trebuie avut în vedere faptul că, încă din secolele XVII-XVIII, disputa aceasta între rațiune și religie viza doar o parte dintre acei critici ai religiei, că în Anglia, Franța și Germania o serie de gânditori de primă mână din domeniul filosofiei sau științelor a trecut peste această principală formă de critică a religiei și a reușit să impună o legătură adecvată și normală între gândirea critică, experiența religioasă și cunoaștere.

În Anglia, cei mai mari matematicieni și astronomi, precum Newton, Flamsteed, Halley etc., au fondat Societatea pentru

Promovarea Cunoașterii Creștine (*Society for Promoting Christian Knowledge*), cu scopul de a scoate în evidență unitatea cunoașterii adevărului din punct de vedere creștin și din perspectiva științelor naturii. Referitor la spațiul german, e suficient să-i amintim pe filosoful Leibniz și pe discipolul său Christian Wolff. În principiu, prima formă a iluminismului nu reprezintă altceva decât un caz tipic de „schizofrenie", care se repercusionează astăzi, în valul celei de-a doua forme de iluminism, ca o adevărată „schizofrenie a maselor". De altfel, acesta e și motivul pentru care avem mari îndoieli privind argumentele sociologice invocate vizavi de acest „iluminism schizofren al maselor". Urmărind îndeaproape acest fenomen, renumitul istoric german Ernst Benz subliniază că dacă analizăm mai atent noțiunile nebuloase privind condiționarea socială a religiei, privind pretinsa areligiozitate a omului în societatea supratehnicizată de azi, privind mult invocata dispariție a societății patriarhale de odinioară, am putea fi ușor tentați să contrapunem formulei consacrate a lui Marx despre religie ca „opiu al popoarelor" o formulă mai adecvată pentru perioada în care trăim: „opiul popoarelor este sociologia"[1].

Pe de altă parte, în mod paradoxal, chiar dacă nimeni nu revendică vreo legătură între religia creștină și civilizația tehnică, totuși există o asemenea legătură, directă și interioară, între creștinism și tehnica modernă. Desigur, a existat o dezvoltare tehnică atât în afara creștinismului, cât și în perioada precreștină, dar este arhicunoscut faptul că revoluția tehnică, mai precis evoluția accelerată a tehnicii s-a produs în spațiul și sub

[1] Vezi Ernst BENZ, „Die Säkularisierung des Christentums und die «neuen Religionen»", în: Oskar SCHATZ (Ed.), *Hat die Religion Zukunft?*, Styria, Graz, 1971, pp. 236-237.

girul culturii creștine. Dacă aruncăm o privire atentă în istoria religiilor, ne dăm seama că în spațiul budist, de pildă, ar fi fost imposibilă o asemenea evoluție a tehnicii. Și aceasta, în primul rând, pentru faptul că religia budistă nu cunoaște ideea de creație, nu cunoaște mandatul pe care Dumnezeu îl dă omului cu privire la pământ și creaturile care locuiesc pe el: „Creșteți și vă înmulțiți și umpleți pământul și-l supuneți!" (*Facerea* 1, 28). De asemenea, budismul nu cunoaște învățătura creștină potrivit căreia omul este singura dintre toate creaturile, care poartă în sine, prin creație, chipul lui Dumnezeu. Mandatarea omului de către Dumnezeu de a fi colaborator al Său în administrarea și desăvârșirea creației a fost, de altfel, elementul accelerator în dezvoltarea tehnică a Occidentului creștin, un element care, în budism, lipsește cu desăvârșire[2].

După cum se știe, tot în spațiul culturii creștine, a fost imaginat pentru prima dată în istorie avionul, și anume de către renumitul Leonardo da Vinci. El a început să dezvolte chiar anumite modele, dar a renunțat după aceea la ele din teama ca nu cumva această mașină să fie folosită de om împotriva semenilor săi. Dacă Leonardo da Vinci a fost împiedicat să-și pună în practică invenția sa datorită conștiinței responsabilității sale creștine, nu același lucru s-a întâmplat mai târziu, când omul modern l-a construit și nu de puține ori l-a folosit atentând la viața omenirii.

Inclusiv tehnica militară are o legătură directă cu creștinismul. De pildă, praful de pușcă a fost inventat de un călugăr care s-a folosit de diferite studii de alchimie; în viziunea sa, invenția sa urma să fie folosită doar în scopuri civile. După ce această descoperire s-a materializat repede în inventarea suplimentară

[2] E. Benz, „Die Säkularisierung des Christentums...", pp. 238-239.

a puștilor și tunurilor, papii au încercat, pentru început, prin diferite bule, să împiedice evoluția spre tehnica militară modernă. În cele din urmă, au acceptat, totuși, argumentele împăraților creștini, potrivit cărora tehnica aceasta superioară ar fi un privilegiu conferit de Dumnezeu *imperiului creștin*, pentru a se apăra împotriva turcilor, adversarii creștinismului. Însă, superioritatea tehnicii de artilerie n-a rămas pentru multă vreme un privilegiu al creștinismului. Aceasta pentru că atunci când sultanul Mehmed al II-lea a pregătit asaltul asupra Constantinopolului creștin, care avea să fie cucerit în 1453, a găsit un turnător de tunuri, un catolic din Ardeal, care pentru un onorariu bun i-a construit sultanului cel mai mare tun din acea vreme. Tunul acesta, construit de un creștin secularizat, a jucat un rol decisiv în cucerirea capitalei Imperiului Bizantin de către turcii musulmani și în transformarea ulterioară a catedralei Sfintei Sofia într-o moschee[3].

Și totuși, dincolo de aceste aspecte indubitabile care sugerează, venind din istorie, o secularizare înceată și etapizată a lumii creștine în special și religioase în general, se poate observa cu ochiul liber existența unui fenomen dintre cele mai derutante din întregul spectru al vieții spirituale a umanității de azi. Este vorba de prezența tot mai insistentă a „noilor religii" în cele mai multe părți ale lumii. Asemenea neoreligii apar în sfera tuturor „religiilor clasice" mai vechi, cum ar fi hinduismul, budismul, creștinismul sau islamul, și anume pe toate continentele. O prezență foarte densă se resimte în Japonia, America de Sud și Africa. Apariția și răspândirea lor surprinzător de rapidă sunt cunoscute insuficient de publicul european. Din păcate, până nu cu mult timp în urmă, nici Știința religiilor și nici

[3] E. BENZ, „Die Säkularisierung des Christentums...", p. 240.

Teologia n-au arătat un interes prea mare față de fenomenul neoreligios. S-a crezut, dimpotrivă, că religiile clasice au încheiat deja pentru totdeauna acest capitol al istoriei.

Cu toate acestea, astăzi e mai clar ca oricând că istoria religiilor nu s-a încheiat, ci continuă să meargă mai departe. De altfel, același proces de formare a unor noi religii a continuat și după Hristos. Maniheismul a fost prima religie de după Hristos, care s-a pretins religie universală și, în această calitate, susținea că ar face conexiunea între elemente esențiale din creștinism, zoroastrism și budism, aducând oamenilor ultima revelație universală. După aceea, o prezență și mai activă a avut-o islamul, care a pretins misiunea de a revizui creștinismul. În fine, în afara lumii creștine, au apărut și s-au dezvoltat tot felul de religii atât în domeniul islamului, cât și în acela al hinduimului și budismului.

Foarte interesant, în acest sens, este spațiul geografic al „noilor religii". Din acest punct de vedere, spațiul cel mai „neproductiv" îl reprezintă, dintotdeauna, Europa. Absolut nicio nouă religie n-a apărut pe pământ european. Europa este cel mai activ continent de pe planetă și, în același timp, și cel mai neproductiv din perspectivă religioasă. Dintotdeauna, Europa și-a împrumutat religiile, ca și astăzi, de atfel, din Orient.

La rândul ei, Asia a devenit patria a nenumărate noi religii. Totuși, aici s-au produs de-a lungul timpului câteva schimbări. La început, centrul de iradiere religioasă l-a reprezentat India. Astăzi, din punct de vedere religios, India este mai puțin activă, chiar dacă în secolul al XIX-lea, în cadrul așa-numitului neohinduism, au apărut și au activat tot felul de forme și comunități religioase. Dimpotrivă, în prezent, țara de origine a celor mai multe „noi religii" este Japonia. Așa cum se știe, vreme de

secole la rând, Japonia a trăit într-o izolare totală, pur și simplu în afara lumii din toate punctele de vedere. După aceea, în schimb, ieșind din autoizolare, Oceanul Pacific avea să preia rolul pe care în Antichitate l-a jucat Marea Mediterană, devenind practic bazinul central al istoriei lumii[4]. După ce vreme îndelungată, în Japonia, șintoismul a fost religie de stat, iar celelalte religii, cum ar fi budismul cu multele sale secte și creștinismul cu multele sale Biserici au fost controlate de Stat, astăzi, pe fondul garantării libertății religioase, funcționează legal mai bine de 400 de comunități religioase.

Evoluția religioasă a Japoniei reprezintă, de altfel, cel mai concludent argument împotriva pretenției multor sociologi privind „ireversibilitatea" secularismului. Ca un caz aparte, Japonia a reușit să depășească „oferta" materialismului dialectic, acceptând o altă „ofertă", și anume aceea neoreligioasă. A făcut acest lucru, însă, fără să arunce peste bord moștenirea șintoistă, budistă și creștină. Desigur, un lucru similar s-a produs și pe alte continente, dar cu nuanțele de rigoare. De pildă, în Africa și în America de Sud, neoreligiile și-au păstrat pe mai departe o pronunțată dependență interioară față de tradițiile creștine din care proveneau. E vorba de acele noi religii mesianice din Africa neagră și de neoreligiile cu o puternică amprentă spiritistă din America de Sud, dar în principal din Brazilia[5].

La fel de bine, însă, și istoria creștinismului contrazice teza pretinsei ireversibilități a fenomenului secularist. De pildă, deși Revoluția Franceză (1789) a însemnat o separație clară între Biserică și Stat, ca și propagarea pe o scară foarte largă a „cultului rațiunii" în dauna valorilor religioase și a lui Dumnezeu,

[4] E. Benz, „Die Säkularisierung des Christentums...", pp. 244-245.
[5] E. Benz, „Die Säkularisierung des Christentums...", p. 252.

totuși această perioadă neagră din istoria Bisericii catolice a fost urmată de un misionarism creștin francez fără precedent. Secularizarea Franței creștine a fost secondată de expansiunea misionară a ordinelor monahale catolice franceze în Africa de Nord și în coloniile africane din sudul Saharei, din Arabia, din Orientul Apropiat, din India și din Asia de Sud-Est.

Un alt contraargument clasic împotriva ireversibilității secularismului ni-l oferă istoria Bisericii creștine din SUA După victoria Revoluției americane și separarea Bisericii anglicane de Stat, SUA au devenit o țară absolut secularizată. Doar 5% din populație a aderat la o „Biserică liberă", restul de 95 de procente constând dintr-o populație înstrăinată, indiferentă sau contestatară la adresa vreunei tradiții creștine. Abia mai târziu, odată cu expansiunea misionară de revigorare și reînnoire a creștinismului, 70 de procente din populație aveau să adere voluntar la marile Biserici[6].

Celor care continuă să susțină cu obstinație „ireversibilitatea" secularismului le răspunde cuvântul lui Dumnezeu: „Vă spun că Dumnezeu poate și din pietrele acestea să ridice fii lui Avraam" (*Matei* 3, 9) sau, referindu-se la ucenicii Mântuitorului: „Dacă vor tăcea aceștia, pietrele vor striga" (*Luca* 19, 40).

[6] E. Benz, „Die Säkularisierung des Christentums...", pp. 253-254.

IV.66. Ce este şi ce impact are indiferentismul religios în lumea de azi

Privit în general, indiferentismul se confundă, într-o oarecare măsură, cu ateismul şi agnosticismul, suprapunându-se în sens strict cu aşa-numitul vid religios care, în absenţa oricărei căutări religioase sau transcendente, în absenţa oricărei negaţii chiar, depăşeşte aria ateismului. De altfel, cei indiferenţi nu sunt preocupaţi de problema existenţei lui Dumnezeu; ei nu înţeleg necesitatea preocupărilor de natură religioasă, nu sunt interesaţi de Dumnezeu. Tocmai de aici rezultă şi deosebirea indiferentismului de ateism (acesta din urmă neagă explicit existenţa lui Dumnezeu), de agnosticism (care pretinde că Dumnezeu nu poate fi cunoscut), de scientism (care pretinde că ştiinţa poate explica totul), de relativism (care nu acordă încredere nici unui adevăr absolut), de neopozitivism (care caută cunoaşterea lui Dumnezeu pe căi neadecvate).

În funcţie de profunzimea sa, se pot distinge două tipuri de indiferentism religios, şi anume unul aparent superficial şi altul mai radical. Cel dintâi se raportează la propria religie sau confesiune. De pildă, în ultimele decenii, indiferentismul faţă de creştinism în general sau diferitele confesiuni creştine apare foarte frecvent peste tot în Occident, dar şi în Europa Centrală şi de Est. Primul semn al indiferentismului este, fără îndoială, scăderea nivelului practicii liturgico-sacramentale şi a fervenţei acesteia.

Deseori, distanțarea de propria Biserică sau confesiune e dublată de convingeri greșite. Astfel, inclusiv în cazul celor care susțin că mai cred în Dumnezeu, Acesta e redus frecvent la o vagă idee de forță superioară, energie vitală, spirit impersonal, destin sau fatalitate. Însuși Mântuitorul Hristos e privit de multe ori ca un simplu om, ca un înțelept sau eventual ca un profet. Deși păstrează în continuare o anumită legătură cu tradiția, deseori diverși indivizi, ca și anumite grupuri, își duc viața ignorându-L pe Dumnezeu la modul absolut.

O formă mai radicală de indiferentism este aceea care depășește simpla nepăsare în raport cu propria Biserică, confesiune sau religie, concretizându-se în lipsa oricărei preocupări față de Dumnezeu, față de tot ceea ce privește vreo religie oarecare și religiozitatea în sine. Privit din această perspectivă, indiferentismul reprezintă o formă de necredință mai radicală decât ateismul, întrucât – chiar dacă ateii contestă tot timpul problema lui Dumnezeu – indiferenții nu-i acordă nicio atenție. Ceea ce înseamnă că, deși ateismul se opune unei credințe pozitive și îl neagă pe Dumnezeu, totuși acest lucru presupune o argumentație, o preocupare, fie ea și negativă asupra problemelor legate de Dumnezeu. La rândul său, agnosticismul nu este o formă atât de radicală a necredinței, chiar dacă presupune renunțarea la orice efort de cunoaștere a lui Dumnezeu, argumentând prin faptul că Dumnezeu și problemele religioase nu intră în orizontul științelor experimentale. Tot la fel, liber cugetătorii sunt mai puțin necredincioși decât indiferenții, fiindcă deși nu recunosc un Dumnezeu personal, totuși acceptă cel puțin existența unei forțe vitale în univers, putând fi înclinați spre deism, panteism, umanism sau raționalism. În fine, necredincioșii propriu-ziși sunt realmente necredincioși,

dar din cu totul alte motive, cum ar fi contextul cultural sau familial în care trăiesc. Indiferentismul se deosebește de departe de toate aceste atitudini prin aceea că nu doar că nu pune în discuție problema lui Dumnezeu; mai mult decât atât, consideră insignifiante și fără valoare toate problemele religioase. Din acest motiv, se poate afirma că indiferentismul este forma cea mai radicală a necredinței[1].

Între factorii care conduc la apariția și dezvoltarea indiferentismului religios pot fi amintiți, în primul rând, cei de ordin cultural. Astfel, fenomenul secularizării progresive este strâns legat de cel al răspândirii indiferentismului religios. În sine, fiind un proces cultural foarte complex, secularizarea poate degenera în secularism, o ideologie radicală care pretinde excluderea lui Dumnezeu și valorilor religioase din lume și proclamarea omului drept centru al Universului, anulând orice posibilitate de afirmare a religiozității.

Un al doilea factor care favorizează indiferentismul religios este pluralismul, întrucât fragmentează interesele indivizilor și, implicit, ale societății. În general, culturile creștine tradiționale au cunoscut peste tot trecerea de la unitatea lor de credință, atât de profundă odinioară, la pluralism. Chiar dacă în sine, în domeniul religiei și în alte domenii, pluralismul este benefic și de dorit, totuși tendința actuală constă în pierderea identității proprii, a relativismului, a unei neutralități nivelatoare, într-un cuvânt a indiferentismului.

Alți factori care facilitează răspândirea indiferentismului religios sunt urbanizarea, industrializarea, fenomenul migrației.

[1] Vezi Simona Ștefana ZETEA, *Biserica/Indiferentismul religios. Indiferentismul religios, un destin implacabil al Bisericii sau o chemare la reînnoire?*, Ed. Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș, 2007, pp. 276-277.

Punctul lor comun este dezrădăcinarea oamenilor din propria lor comunitate și anihilarea indentității lor, inclusiv în plan religios.

Nu trebuie să ne mire faptul că civilizația căreia îi aparținem astăzi e mai degrabă una a aparenței decât a conștiinței, a esenței. Omul contemporan se consideră, în mare parte, autosuficient, cufundându-se în materialism și închizând, astfel, orice acces spre spiritualitate și spre trăirea idealurilor evanghelice. Desigur, toate acestea anulează scara tradițională a valorilor și afectează inevitabil orice formă de religiozitate. În consecință, omul modern și secularizat pune preponderent accentul pe valorile materiale imediate, spontane și trecătoare, în dauna celor veșnice și nepieritoare. Tinerii de azi mai ales nu mai sunt preocupați de răspunsuri la întrebări în genul ce este omul, de unde vine și încotro se îndreaptă. Ei nu mai sunt motivați prin educație și cultură să caute alternative la satisfacția pe care le-o oferă prezentul și modul de viață pe care o duc. Dimpotrivă, odată cu trecerea generațiilor, se atenuează crescând aspirația după ceea ce urmează în viața de dincolo de mormânt, la fel cum se tocește setea de profunzime în general, dat fiind faptul că tot ceea ce este în jur nu îndeamnă decât la superficialitate. E limpede, în societatea de azi, că valorile religioase, dar și morale, încep să nu mai prezinte interes, fiind înlocuite cu altele, cum ar fi: succesul, eficiența, puterea, plăcerea, libertinajul etc.[2]

Deși în vremea Reformei lumea era pretutindeni preocupată de probleme teologice, la piață ca și în universități, astăzi în schimb se simte un extrem de alarmant indiferentism religios, concretizat în renunțarea aproape deplină la viața religioasă

[2] Cf. S. Ș. ZETEA, *Biserica/Indiferentismul religios...*, pp. 296-297.

sau canalizarea acesteia spre o pseudo-religiozitate, fără a stârni prea multe reacții. Renunțarea la viața și problemele religioase se produce azi, în viața privată, ca și în cea a societății, în liniște, progresiv, fără niciun fel de traume, ajungându-se pur și simplu la constatarea „morții lui Dumnezeu" în propria viață, fără a realiza exact cum s-a întâmplat acest lucru și de ce. Din păcate, indiferentismul religios este un fenomen tot mai răspândit chiar și în țările în care credința, creștină sau nu, era în mod tradițional cultivată. În același timp, se constată că acest fenomen nu vizează doar țările Europei în general și pe cele occidentale în special, ci și acele țări unde a pătruns și s-a răspândit rapid civilizația occidentală. Chiar dacă, pentru o vreme, această atitudine față de religie a caracterizat doar elitele intelectuale, astăzi ea tinde să se răspândească, progresiv, și să cuprindă cea mai mare parte a populației[3].

În acest sens, cardinalul Paul Poupard atrage atenția asupra apariției unui nou tip uman: *homo indiferrens*, care îi urmează lui *homo religiosus*, despre care scrie atât de frumos Mircea Eliade. În comparație cu perioadele trecute, epoca în care trăim pare a se caracteriza printr-o formă de ateism practic, uneori chiar și a celor care se declară creștini. Deci, e vorba de o tot mai profundă secularizare, corelată strâns cu acea căutare individualistă a bunăstării materiale și cultura relativismului. O consecință firească a acestora este diluarea căutării religioase într-o vagă spiritualitate, care nu mai are niciun conținut religios[4].

În general, de-a lungul istoriei creștinismului, perioadele de criză au contribuit mai mereu la o reînnoire a credinței. Este

[3] Cf. S. Ș. ZETEA, *Biserica/Indiferentismul religios...*, pp. 315-316.
[4] Cf. S. Ș. ZETEA, *Biserica/Indiferentismul religios...*, p. 318.

și motivul, de altfel, pentru care ne punem întrebarea dacă nu cumva și criza indiferentismului religios de azi ar putea juca un asemenea rol. Întrebarea în sine se justifică, în primul rând, prin faptul că nu doar „atacurile" teoretice și practice împotriva credinței au consolidat indiferentismul religios în răspândirea sa actuală, ci și o anume incapacitate a creștinismului de a-și potrivi mesajul și limbajul în funcție de noile condiții, de noul context. Reînnoirea credinței nu trebuie percepută în niciun caz ca o îndepărtare de mesajul pur al *Sfintei Scripturi* și al Sfintei Tradiții, nu înseamnă nici pe departe abandonarea experienței de credință originară. Înseamnă, dimpotrivă, o îmbinare mai fericită între istoricitatea adevărurilor de credință cu realitatea istorică de azi a destinatarului credinței.

În pastorația actuală a indiferenților din punct de vedere religios, Biserica ar trebui să țină seama de faptul că mulți dintre semenii noștri indiferenți sunt rezultatul unei mentalități pozitiviste, dar că sunt și unii care sunt incapabili să accepte misterul credinței creștine, mai cu seamă că percep religia ca fiind opusă științelor actuale. Ca atare, se impune în mod necesar ca Biserica să facă un pas înainte și să renunțe la atitudinea sa defensivă. Și aceasta cu atât mai mult, cu cât nici lumea științelor nu mai este atât de rezervată și de închisă ca odinioară față de religie.

IV.67. Biserică şi postmodernitate

În general, postmodernitatea se impune prin expansiunea fără precedent a tehnologiei informaţiei, accesul nelimitat la date şi rolul tot mai accentuat deţinut de mass-media în formarea personalităţii omului. Totodată, mentalitatea omului în societatea postmodernă este strâns legată de programul economic şi bunăstarea materială. Acest aspect este tot mai vizibil în ţările puternic dezvoltate, neafectate de războaie sau conflicte etnice. Un exemplu concludent în această privinţă îl reprezintă SUA, care, cu execepţia actelor teroriste de la 11 septembrie 2001, n-au cunoscut acţiuni militare pe teritoriul lor în ultimii 200 de ani. Şi tot în acest sens, ar putea fi amintite Japonia şi Australia. Peste tot, acolo unde a apărut, postmodernismul s-a exprimat printr-un progres aproape incontrolabil al bunurilor de consum, în dauna culturii spiritului, care a cunoscut un regres nemaiîntâlnit.

Societatea postmodernă promovează şi cultivă în mod feroce, în primul rând, individualismul la nivel economic, politic, cultural, religios etc. Acest lucru, presupune, în mod evident şi necesar, o negare a identităţii proprii dobândite nativ, inclusiv în ceea ce priveşte apartenenţa religioasă. Tot mai mulţi tineri îşi manifestă indiferenţa faţă de aspectele tradiţionale ale existenţei şi receptivitatea faţă de pseudo-culturi şi religii de import. Din nefericire, într-un atare context, accentul se pune

pe individ, ci nu pe persoană. Forța interioară a omului nu mai provine din acea atât de necesară stare de echilibru, din cunoașterea profundă a realităților vieții sau din încrederea deplină în voia lui Dumnezeu (*Matei* 6, 33). Dimpotrivă, forța omului postmodern se alimentează tocmai din starea sa de depresie continuă, din dezechilibrul său interior. De altfel, așa se explică prezența aproape isterică, mai ales în SUA și Occident, a tot felul de „psihologi" și „psihologii" care pretind că îi „refac" omului echilibrul printr-o serie de terapii de exacerbare a propriei personalități, cum ar fi psihiatrul și psihologul italian Roberto Assagioli (1888-1974), psihologia „transpersonală" sau „transumanistă", ca și tehnica „*auditing*-ului" din Scientologia lui L.R. Hubbard (1911-1986).

În plan religios, se impune ca atitudine secularismul, un curent care respinge, într-o formă agresivă, exprimarea religiozității, manifestată în cadrul Bisericilor tradiționale. De altfel, secularismul postmodern se definește prin negarea violentă a oricăror forme de religie instituționalizată, în favoarea „construcției" unei credințe și religii proprii, fără apartenența la vreo anume Biserică, confesiune sau cult tradiționale, conform sintagmei binecunoscute: *believing without belonging*, adică o credință fără apartenență la o Biserică[1]. Dacă Postmodernismul acceptă o anumită formă de religiozitate, atunci aceasta e total diferită de ceea ce a experimentat omul până acum. E vorba de o „descătușare absolută", mergând de la menținerea distorsionată a unor elemente tradiționale, până la prelucrarea sincretică a unui set de componente din cultura altor religii sau promovarea unor noi „idoli", de această

[1] Vezi, pe larg, Grace DAVIE, *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging*, Blackwell, Oxford, 1994.

dată postmoderni: succesul, consumul, producția, banul și realizările în plan material, idealurile politice, economice sau sociale, ficțiuni din lumea media sau cinematografiei, vedete din toate domeniile etc. Din această perspectivă, credința tradițională în Dumnezeu devine, de cele mai multe ori, o simplă exprimare declarativă. Paștile și Crăciunul, cele mai mari sărbători din lumea creștină, reprezintă pentru multă lume doar niște evenimente mondene, cu un accent preponderent gastronomic și comercial sau, mai nou, într-o lume dominată de reclame și publicitate, prilej de „turism exotic" sau, și mai rău, ocazii binevenite pentru distracții deșănțate în cluburi și discoteci, pe fondul consumului de substanțe etnobotanice sau chiar droguri[2]. Cauza principală a unei asemenea stări de lucruri constă în conceperea lumii ca fiind autonomă, în idolatrizarea ei și impunerea unui abis între transcendența lui Dumnezeu și imanența lumii.

Așa cum se observă, astăzi mai mult ca oricând, învățătura tradițională este relativizată, sunt negate doctrine universal valabile, sunt contestate paradigmele unice și valorile religioase absolute. Dacă totuși religia nu a dispărut, așa cum era prevăzut în planul modernist al iluminiștilor europeni, atunci Postmodernitatea a decretat egalitatea tuturor religiilor, sursa lor în rațiunea omului și nu în transcendent, a contestat originea divină a religiei, subliniind că ea ar fi un produs al omului, care L-a creat și pe Dumnezeu; în plus, a contestat Revelația iudeo-creștină care avea să culmineze în Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat[3].

[2] Cf. Stelian GOMBOȘ, *Vorbirea despre Biserică și stat. Între curs și discurs*, Ed. Topform, București, 2009, p. 79.
[3] Vezi Gheorghe PETRARU, *Teologie Fundamentală și Misionară. Ecumenism*, Iași, 2006, p. 231.

Recent, Postmodernismul a declanșat atacuri dure împotriva lui Iisus Hristos, venind cu răspunsuri dintre cele mai variate la întrebarea pe care Mântuitorul Însuși o pune Apostolilor Săi: „Voi cine ziceți că sunt Eu?" (*Marcu* 8, 29). Ignorând răspunsul Sfântului Apostol Petru: „Tu ești Hristosul, Fiul Dumnezeului celui viu", postmoderniștii neagă dumnezeirea și lipsa de păcat a lui Hristos. De altfel, acesta este și motivul principal pentru care *Codul lui Da Vinci* și documentarul așa-zisului mormânt al lui Hristos, transmis de către National Geographic s-au bucurat de un așa mare succes. O societate imorală, care ignoră masiv instituția familiei, nu putea să nu aclame varianta unui Iisus Hristos ca simplu om, concubin al Mariei Magdalena[4].

Viitorul este, la rândul său, neinteresant pentru omul postmodern. Dominat de un sentiment de autosuficiență, el clamează mereu necesitatea raiului pe pământ, experimentat încă din viața aceasta, fără a-și pune problema vieții veșnice. Iată de ce doar 10% dintre catolicii francezi au declarat că cred în viața de dincolo de mormânt. Mulți dintre postmoderniști preferă credința în reîncarnarea sufletului după moarte, sub influența sincretismului oriental, mediatizat puternic în Occident.

De asemenea, omul postmodern trăiește o stare de confuzie între spiritualitatea creștină și ocultism, superstițiile și magia demonică, divinațiile și ghicitoria de orice fel, inclusiv horoscoapele și astrogramele. El trăiește drama acestei confuzii, în timp ce susține sus și tare că nu crede în nimic care să nu poată fi experimentat. Dacă analizăm impactul mediatic al unor produse ale culturii postmoderne, cum ar fi *Stăpânul inelelor* sau *Harry Potter*, ca și recrudescența astrologiei, ne dăm

[4] S. Gomboș, *Vorbirea despre Biserică și stat...*, pp. 82-83.

seama ușor că „necredința" invocată e doar un simplu pretext, pentru a face popularitate practicilor oculte[5].

În acest context, Biserica are obligația de a se poziționa viguros în fața tendințelor postmoderne de a crea un sistem quasisecular și laicizant, numit pompos „societate civilă". Promovând autonomizarea rațiunii, această societate s-a autoclaustrat în imanența istoriei, fiind antiontologică și rezistentă la orice formă de evanghelizare. Din păcate, deși recunoaște ambiguitatea acestei situații, teologia ortodoxă apare de multe ori inhibată și ezitantă[6].

Cel mai mare pericol pentru Biserică în lumea postmodernă îl reprezintă secularizarea, întrucât pe fondul ei economicul triumfă asupra spiritualității, tehnica asupra culturii, politicul asupra moralei, trupul asupra sufletului, temporalul asupra eternității, relativul asupra Absolutului.

Astăzi, mai mult ca oricând, Sfânta Tradiție trebuie să rămână normativă pentru Biserică, deși unii încearcă să acrediteze ideea că între tradiție și modernitate ar exista un antagonism ireversibil. Acest lucru nu corespunde, însă, adevărului. Deși fidelă tezaurului său doctrinar, moral și cultic, Biserica are capacitatea de a nu rămâne claustrată în trecut. Dimpotrivă, ea încearcă să vină permanent în întâmpinarea provocărilor prezentului, adaptându-și discursul și strategiile misionare față de acestea.

Observând o apropiere tot mai vizibilă între opiniile unor oameni de știință și teologie, Biserica a inițiat, cu rezultate bune, dialogul religie-știință. În cadrul acestui dialog care va

[5] S. Gomboș, *Vorbirea despre Biserică și stat...*, p. 86.
[6] Vezi Ion Bria, *Teologia ortodoxă în România contemporană. Evaluări și perspective*, Iași, 2003, p. 121 apud S. Gomboș, *Vorbirea despre Biserică și stat...*, pp. 87-88.

continua și în viitor au fost abordate teme dintre cele mai actuale: cauzalitatea divină a cosmogoniei, depășirea tezei eternității Universului, problema timpului, ontologia fizicii cuantice, principiul antropic, teoria complementarității[7].

În plan social, trebuie subliniat că nu este suficientă implicarea Bisericii în construcția și administrarea așezămintelor sociale. Nepăsarea față de cei care au absolută nevoie de protecție socială reprezintă o caracteristică principală a egoismului și individualismului postmodernist. Individul refuză implicarea, pasând responsabilitatea pe umerii Bisericii, statului sau altor organizații specializate în a acorda asistență socială.

[7] Cf. Thierry MAGNIN, *Între știință și religie. Căutare a sensului în lumea de azi*, trad. rom., Junimea, Iași, 2007.

IV.68. Teologia între fundamentalismul religios şi cel al Modernităţii

După cum este cunoscut, ca atitudine, mentalitate și raportare la istorie și progres, alteori ca tentație a refugiului în trecut și negare într-un fel a prezentului și viitorului, fundamentalismul, acolo unde este prezent, afectează serios Biserica și mesajul ei, în vreme ce receptarea întârziată a Modernității reprezintă probabil cea mai mare provocare pentru unii teologi și credincioși în contemporaneitate.

Un corespondent al fundamentalismului religios îl constituie un fel de „fundamentalism" al Modernității, alimentat de existența celui dintâi și pe care îl justifică prin pozițiile sale de multe ori extreme. Acest „fundamentalism" secular, laicist, se caracterizează printr-o interpretare unilaterală și deterministă, exclusiv seculară, atât a societății, cât și a persoanei, precum și prin încercarea de a omogeniza oamenii în funcție de modelul „secular", împotriva voinței lor[1].

Un atare „fundamentalism" al Modernității are tendința permanentă de a interpreta lucrurile în termeni univoci, în alb sau negru, considerând, chiar și astăzi, că între religie (care ar reprezenta în continuare doar fanantismul, înapoierea și

[1] Nikos Kotzias, „Violence, Religion and Globalization", în: Emmanuel Clapsis (Ed.), Violence and Christian Spirituality, WCC Publications, Geneva/ Holy Cross Orthodox Press, Brookline, 2007, pp. 31-32.

obscurantismul), pe de o parte, și societatea sau ideile moderne (reprezentând exclusiv libertatea, inovația și progresul), pe de altă parte, ar exista o ruptură fundamentală și definitivă. Fundamentaliștii moderniști interpretează teologia și Biserica în sensul unui spațiu conservator și monolitic, iar modernitatea sau secularul drept apogeul democrației, libertății și drepturilor omului. O asemenea viziune ignoră faptul confirmat de experiență că în ambele direcții, respectiv cea a religiosului și secularului, există tot felul de curente, de multe ori antagonice, la fel de bine cum există și persoane cu păreri, sensibilități și percepții dintre cele mai diferite cu privire la probleme care țin, de pildă, de dialog, de co-existența cu celălalt, de justiția socială etc.

Într-o carte recentă a sa[2], filosoful german Jürgen Habermas subliniază că, foarte probabil, Iluminismul european și secularizarea în consecință a societăților din Europa nu trebuie socotite neapărat ca un exemplu de urmat și pentru alte popoare și culturi din afara Europei. Ele reprezintă pur și simplu calea specială europeană (*der Sonderweg*) care necesită la rândul ei o anumită corecție de parcurs[3]. În aceeași carte, Habermas explică de ce religia a supraviețuit în Modernitate și va supraviețui și în Postmodernitate, în pofida previziunilor sumbre făcute de anumiți intelectuali laiciști. Explicația sa se concentrează atât asupra aspectelor negative, cât și a celor pozitive pe care le presupune fenomenul religios și apartenența la o comunitate religioasă. Dacă cele negative se referă, în principal, la sentimentul exclusiv al apartenenței la o anume comunitate religioasă, conducând la o divizare și diferențiere uneori chiar în cadrul aceleiași credințe sau

[2] Jürgen HABERMAS, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2005.
[3] J. HABERMAS, *Zwischen Naturalismus und Religion...*, p. 22, nota 14.

religii, cele pozitive în schimb se referă la funcția religiei de a uni societatea și de a contribui la solidarizarea ei.

Desigur, Biserica nu poate accepta un rol și un rost care să o reducă la sfera privată și să o exileze la periferia vieții publice. De aceea, în unele țări, între Biserică, între religie în general și instituțiile laice există deseori o tensiune și o suspiciune latentă, o lipsă de cunoaștere și înțelegere reciprocă. Oricum, un anume conflict între cele două părți poate fi evitat, cu o condiție: să se păstreze rolurile distincte și să continue dialogul serios și sincer dintre teologie și Modernitate. De aceea e nevoie atât de o Modernitate non-fundamentalistă, reînnoită și deschisă, cât și de o deschidere teologică – nu doar comunicațională – a Bisericii față de lumea contemporană și provocările ei.

O parte importantă a intelectualității „progresiste" din Grecia și nu numai, influențată de Modernitatea fundamentalistă și de principiul francez al statului secular și laic, pledează pentru excluderea Teologiei din cadrul comunității academice. Aceeași situație e prezentă și în Germania, fiind denunțată de profesorul Jürgen Moltmann de la Universitatea din Tübingen. El subliniază faptul că „ateii și fundamentaliștii au creat o alianță profanatoare", propunându-și împărțirea disciplinelor Facultăților de Teologie în discipline de știință religioasă și altele de știință bisericească. Ateii doresc să expulzeze Teologia din Universitate, în vreme ce fundamentaliștii moderniști vor să o supună controlului lor, divizând-o[4].

Și totuși, dincolo de agresiunea fundamentalismului Modernității asupra teologiei și religiei în general, lucrurile se

[4] Vezi pe larg Jürgen MOLTMANN, *God for a Secular Society. The Public Relevance of Theology*, Fortress Press, Minneapolis, 1999.

pot schimba. Chiar în Franța, exemplu unic în întreaga Europă, unde aplicarea principiului laicității a condus la excluderea Teologiei din universitățile publice, s-au depus eforturi mari în ultimii douăzeci de ani, tot în mediul intelectual laic, în vederea reintegrării studiilor teologice în comunitatea academică. Un prim exemplu: seria editorială *Théologiques*, cu numeroase titluri până în prezent, inițiată în 1990 de către Presses Universitaires de France (PUF), renumita editură a universităților de stat din Paris. Această serie are drept scop reintegrarea problematicii teologice în cadrul dezbaterilor universitare.

De asemenea, de curând a fost elaborat, tot în Franța, *Memorandumul* cu privire la predarea religiei în școlile de stat. Acest document confirmă o dată în plus noua tendință care vizează schimbarea de atitudine legată de problema tabuizată a predării religiei în școlile publice și a locului Teologiei într-o societate secularizată. În același timp, același document trasează și o deplasare atentă a accentului dinspre o neutralitate religioasă ignorantă, conform principiului stupid că sacrul s-ar afla structural în afara și împotriva preocupărilor moderne, spre o neutralitate religioasă comprehensivă, potrivit căreia omul modern simte nevoia să cerceteze și să înțeleagă tot ceea ce ține de fenomenul religios[5].

[5] Cf. pe larg Mireille Estivalèzes, *Les religions dans l'enseignement laïque*, Presses Universitaires de France, Paris, 2005.

IV.69. „Manipularea mentală" între mit şi realitate

Profesorul Michele C. Del Re din Italia a sugerat, de mai multe ori, introducerea unor norme clare privind protejarea „integrităţii psihice" şi interzicerea folosirii unor tehnici pe care el le numeşte „psihagogice", cu referire la diferite tehnici psihoterapeutice apte să faciliteze o pretinsă evoluţie a personalităţii[1].

La 4 martie 2004, doi raportori ai Parlamentului italian, o senatoare a partidului Forza Italia şi un senator din mişcarea Alianţa Naţională, referindu-se la polemica nouă şi neclară, generată de activitatea „operatorilor de ocultism", care realizau mari profituri prin intermediul televiziunii, au vorbit despre „legea împotriva magiilor", ca şi despre „secte" şi „spălarea creierului". Proiectul lor de lege, aprobat de Comisia Juridică a Senatului, n-a fost supus, însă, spre aprobare Parlamentului; dimpotrivă, între altele, el a suscitat împotrivirea multor medii politice italiene şi a 47 de specialişti universitari de numeroase naţionalităţi. Într-o scrisoare deschisă adresată preşedintelui Italiei, preşedintelui şi vice-preşedintelui Consiliului Italian, ei subliniază că manipularea mentală şi spălarea creirului nu sunt categorii recunoscute de majoritatea comunităţii ştiinţifice şi că proiectul propus ar fi periculos pentru libertatea cultelor[2].

[1] Vezi pe larg Michele C. DEL RE, *Culti emergenti e diritto penale*, Jovene, Napoli, 1982.
[2] „An Open Letter against the Italian Draft Law of Mental Manipulation" [http://www.cesnur.org/2004/manip_letter.html] (Accesat 01/02/2013).

În SUA și în alte țări de limbă engleză, critica juridică și cea științifică a noțiunii de spălare a creierului nu este, în general, acceptată de către *mass media*, dar este foarte prezentă în domeniul cercetării academice a noilor mișcări religioase și influențează cea mai mare parte a hotărârilor luate de justiție.

Altfel stau lucrurile, însă, în afara spațiului anglofon. În Europa și Japonia, de pildă, chiar dacă apăruse o mișcare antisectară încă de la începutul anilor '70, totuși, cu câteva excepții, autoritățile publice nu acordaseră o prea mare atenție campaniei sectelor și noilor mișcări religioase. De asemenea, nu fuseseră adoptate niciun fel de legi pe această linie în Europa. Situația avea să se schimbe, însă, odată cu sinuciderile și asasinatele comise de Ordinul Templului Soarelui (1994, 1995 și 1997) și în urma atentatului cu gaz sarin comis de organizația japoneză Aum Shinri-kyo (1995). Tot la fel, în Africa, sinuciderea și asasinarea a peste 800 de persoane, de care este răspunzător grupul catolic periferic din Uganda, Restaurarea celor Zece Porunci ale lui Dumnezeu, provoacă în anul 2000 consecințe asemănătoare în mai multe țări. Iar în SUA, sinuciderea colectivă de la Heaven's Gate (1997) avea să redeschidă dezbaterea pe această temă, chiar dacă într-un cadru oarecum limitat și fără implicarea autorităților Statului. De asemenea, în anii 1990-2000, în China se amplifică lupta împotriva instituțiilor religioase necontrolate de Stat, având drept urmare represiunea mișcării Falun Gong. Argumentul adus de autorități era tot manipularea mentală sau spălarea creierului adepților. De fapt, aici avem în mod evident efectul de bumerang, ținând seama de faptul că expresia „spălarea creierului" fusese creată inițial de CIA, în anul 1950, pentru a ajuta la propaganda antichineză.

În Europa Occidentală, după tragedia care a avut loc în cadrul Templului Soarelui, în multe țări, cu excepția notabilă a

Marii Britanii, au fost create comisii parlamentare, de poliție sau administrative, care au întocmit rapoarte despre „secte" sau mișcări neoreligioase; ca urmare a acestor rapoarte, în unele țări, au fost formate instituții specifice, precum Misiunea Interministerială de Luptă împotriva Sectelor în Franța și Observatorul Sectelor Nocive în Belgia, au fost elaborate proiecte de lege și au fost operate modificări ale legilor deja existente. De asemenea, s-a declarat că unele minorități nu sunt cu adevărat „religioase", ci sunt cu totul altceva: „culte", „secte", organizații „parareligioase" care nu se pot bucura de protecție din partea Constituțiilor naționale și tratatelor internaționale, care garantează libertatea religioasă. Opozanții au fost acuzați că ei acceptă cu prea mare ușurință ca „religie" orice grupare sau comunitate care se autodefinesc astfel.

Mai mult decât atât, în unele țări, activitatea antisectară și împotriva mișcărilor neoreligioase a fost concretizată și în măsuri legislative. De pildă, noul Cod penal spaniol din 1995 consideră ilicită o organizație care, deși are scopuri permise de lege, folosește totuși pentru a realiza aceste scopuri metode violente sau tulburarea și controlul personalității[3]. Primul caz de aplicare a noului articol din noul cod penal a fost îndreptat împotriva Fundației Atman, la origine o schismă a celor din mișcarea Brahma Kumaris, care trăiau într-o comunitate din Insulele Canare, condusă de controversata Heide Fittkau-Garthe din Germania. În Franța, legea din 30 mai 2001 a modificat codul penal francez, care acum pedepsește orice formă de „subjugare", nu doar „fizică", ci și „psihologică", cauzată de presiuni grave și repetate sau de tehnici care pot tulbura capacitatea cuiva

[3] Vezi pe larg Augustin MOTILLA, „New Religious Movements in Spain", în: *New Religious Movements and the Law in the European Union. Proceedings of the Meeting*, Lisbon, Universidade Moderna, 8-9 November 1997, Milano, 1999, pp. 325-340.

de judecată. Dacă conducătorii grupării respective sunt găsiți vinovați pentru acest delict nou, comunitatea poate fi dizolvată.

În ceea ce privește hipnoza, teoreticieni ai manipulării mentale, precum Margaret Singer și Richard Ofshe, susțin în legătură cu presupusele „memorii regăsite" de către pacienții unor terapeuți că aproape întotdeauna, sub hipnoză, „își aminteau" de violențe sexuale la care erau supuși de părinți în copilărie sau de către „secte satanice" secrete, din care ar fi făcut parte părinții sau educatorii lor. Însă cei doi teoreticieni, ca și aproape toți cei care studiază noile mișcări religioase sunt de părere că adevărata spălare a creierului este opera terapeuților care, prin hipnoză, le creează pacienților „amintiri false", cum ar fi răpirea de către extratereștri, reîncarnări anterioare etc.[4]

Nicholas Spanos subliniază că ideea potrivit căreia cineva ar putea fi transformat prin hipnoză într-un fel de „robot" nu e altceva decât reminscența unui mit cultural apărut în urma războiului din Coreea și a tensiunilor ulterioare ale Războiului rece. Mitul acesta a fost întărit fie de noțiuni simpliste privind reflexele condiționate pavloviene, fie de mituri culturale mai vechi privind „puterea" constrângătoare a hipnozei. Dincolo de justificarea unor concepte ca „manipularea mentală", „destabilizarea mentală" sau „spălarea creierului", mitul „robotului" a servit și servește în continuare celor care cred în „programarea sectară", în încercarea de a explica de ce unii aderă la noile mișcări religioase[5].

[4] Cf. Massimo Introvigne, *Enquête sur le satanisme. Satanistes et antisatanistes du XVIIe siècle à nos jours*, Éditions Dervy, Paris, 1997, pp. 310-368.
[5] Nicholas P. Spanos, *Multiple Identities and False Memories. A Sociocognitive Perspective*, American Psychological Association, Washington, 1996, p. 52.

IV.70. „Creştinismul non-religios" şi „întoarcerea" lui Dumnezeu

Nu puţini sunt aceia care susţin astăzi cu tărie că, de fapt, atât modernitatea cât şi secularizarea, în sensul sociologic al noţiunii, conţin în egală măsură elementele de ruptură, dar şi de continuitate faţă de creştinism. Ba, mai mult decât atât, alţii afirmă că, printre altele, modernitatea se legitimează şi îşi fundamentează legitimarea proprie pe creştinism[1]. Gianni Vattimo subliniază, de altfel, că Modernitatea este o „fiică a tradiţiei religioase a Occidentului", înţeleasă în principal ca secularizare a acestei tradiţii[2]. La rândul său, teologul ortodox francez Oliviér Clément, în convorbirile sale cu Patriarhul Ecumenic Bartolomeu I, ne propune ca atunci când analizăm fenomenul secularizării să nu ne oprim doar asupra aspectelor negative, visând „la o nouă creştinătate", ci să le sesizăm şi pe acelea pozitive, chiar dacă sunt în minoritate: stăvilirea fanatismelor şi războaielor religoase, respectul faţă de celălalt, libertatea spiritului, democraţia pluralistă etc.[3]

În mod paradoxal, Modernitatea occidentală este legată de ceea ce Dietrich Bonhoeffer a numit „creştinismul non-religios".

---

[1] Vezi Joseph MOINGT, „Christologie et modernité", în: Roland DUCRET, Danièle HERVIEU-LÉGER (Eds.) *Christianisme et Modernité*, Cerf, Paris, 1999, pp. 169-187; Antoine VERGOTE, *Modernité et Christianisme. Interrogations critiques réciproques*, Cerf, Paris, 1999.

[2] Gianni VATTIMO, *Au-delà de l'interprétation: La signification de l'herméneutique pour la philosophie*, De Boeck & Larcier, Bruxelles/Paris, 1997, p. 49.

[3] Olivier CLÉMENT, *Adevăr şi libertate. Ortodoxia în contemporaneitate. Convorbiri cu Patriarhul Ecumenic Bartolomeu I*, Ed. Deisis, Sibiu, 1997, pp. 135, 138.

O expresie care a primit multe interpretări și semnificații, dar care se leagă preponderent de acele elemente ale creștinismului primar care-l deosebesc de mediul „religios" păgân și iudaic din acea vreme, ca și de diferitele practici de cult, simbolice sau de altă natură, cum ar fi misterele, sacrificiile, distincția dintre curat și necurat, divinizarea lumii, a puterii, a legii etc. Prin urmare, prin critica ei „antireligioasă" și „anticreștină", Modernitatea atenționează într-un fel teologia creștină să facă un pas înainte și să se debaraseze de tot ceea ce înseamnă moștenirea păgână a trecutului. Profesorul Jürgen Moltmann consideră chiar că lectura critică din filosofia modernă, ca întreg, a magiei, superstiției și religiei, de la Francis Bacon, Kant, Feuerbach la Marx și Freud, trebuie privită ca o „formă de teologie apofatică". În opinia sa, teologia are de pierdut dacă adoptă o atitudine negativă față de critica iluministă de acest tip[4]. De altfel, fără provocările și critica Modernității nici n-ar fi existat teologi precum Karl Barth, Dietrich Bonhoeffer sau Harvey Cox, după cum nici gânditori ca Gianni Vattimo. Iar punctul lor de întâlnire n-a fost altul decât „creștinismul non-religios".

Când Bonhoeffer constată că în această nouă realitate Dumnezeu este tot mai exclus din viața lumii[5], întrebarea pe care și-o pune permanent este următoarea: „ce este creștinismul sau cine este de fapt Hristos pentru noi astăzi ?"[6] Și tot în scrisorile sale din detenție, cu un an înainte de execuție, se întreba aproape obsesiv cum am putea noi vorbi despre Dumnezeu într-o limbă secularizată, într-un mod secularizat, care ar putea fi locul cultului și rugăciunii „într-o lume nereligioasă"[7].

După cum se știe, Bonhoeffer nu oferă totdeauna răspunsuri definitive la întrebările fundamentale pe care le adresează

[4] Jürgen MOLTMANN, *The Experiment Hope*, SCM Press, London, 1975, p. 122 sq.
[5] Dietrich BONHOEFFER, *Letters and Papers from Prison*, E. Berthge (Ed.), New York, 1997, p. 326.
[6] D. BONHOEFFER, *Letters and Papers from Prison*, p. 279.
[7] D. BONHOEFFER, *Letters and Papers from Prison*, pp.280-281.

sau și le adresează, dar a lăsat în mod cert o schiță generoasă a ceea ce înțelege el prin „creștinismul non-religios". În viziunea sa, creștinismul non-religios înseamnă sfârșitul religiei, este de fapt răspunsul creștin dat unei lumi „care a îmbătrânit" și a părăsit religia[8]. Prin urmare, postulatul fundamental al Modernității, al lumii paradoxal moderne, actuale, dar îmbătrânite, este, între altele, privatizarea Bisericii și a oricărei religii, ca și înlăturarea lor din spațiul public. De altfel, în prima sa scrisoare adresată prietenului său Eberhard Bethge, Bonhoeffer afirmă cu dezamăgire că „în genere, epoca religiei a trecut. Ajungem să înfruntăm o epocă complet non-religioasă; oamenii, așa cum sunt, pur și simplu nu mai pot deveni religioși"[9].

Creștinismul non-religios vine să ne vorbească despre Dumnezeu într-o lume care nu numai că nu recunoaște existența Lui ca ceva de la sine înțeles, dar chiar a adoptat ipoteza că Dumnezeu nu există[10]. Din fericire, se poate observa că în această privință Bonhoeffer s-a înșelat, asemenea cunoscutului teolog american Harvey Cox, două decenii mai târziu. Și aceasta mai ales pentru că, cel puțin în ultimii douăzeci de ani, asistăm nu la sfârșitul, ci la o reapariție a religiei în mediul public, așa încât mulți vorbesc despre o „răzbunare" sau „întoarcere"a lui Dumnezeu și a religiei[11]. Desigur, într-un atare context, se justifică pe deplin cuvintele filosofului Gianni Vattimo: „S-au schimbat vremurile de când Hegel scria că sentimentul fundamental al epocii sale este exprimat de sentința «Dumnezeu a murit»"[12].

---

[8] D. Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, 280, 286.
[9] D. Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, p. 279.
[10] D. Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, p. 360.
[11] Cf. Gilles Kepel, *La revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Seuil, Paris, 1991.
[12] Gianni Vattimo, „Circumstances", în: Jacques Derrida, G. Vattimo (Eds.), *Religion*, Stanford University Press, Standford, 1998, IX.

IV.71. Lumea necreştină şi indiferentismul religios

506 Chiar dacă nu în aceeaşi măsură ca spaţiul creştin occidental, lumea necreştină se confruntă şi ea cu fenomenul indiferentismului religios. Acum, la început de mileniu al III-lea, mai mult ca oricând, atunci când ajungi în contact pentru prima oară cu lumea hindusă, budistă sau islamică, de pildă, e aproape imposibil să nu trăieşti acel sentiment răscolitor pentru orice credincios al întâlnirii, din când în când, cu oameni pentru care valorile religioase nu mai reprezintă mare lucru.

Ca şi în alte religii, se pare că şi în cazul hinduismului, de pildă, se poate vorbi de o anumită formă de indiferentism religios; mai concret, e vorba de doctrina hinduistă care este realmente ignorată şi desconsiderată de o parte a populaţiei urbane, dar cu precădere de clasa intelectualilor, care sunt mai familiarizaţi cu realizările din domeniul tehnico-ştiinţific. Însă, la fel de bine, indiferentismul poate fi întâlnit şi în mediul rural. Aici, poporul continuă să respecte cu rigurozitate practicile tradiţionale. Acelaşi lucru îl întâlnim, în multe cazuri, şi la oraş. Şi totuşi, cu toate că în acest mod se păstrează religiozitatea, reţinem că aceasta are mai mult un caracter festiv şi ocazional. Prin urmare, în hinduism, indiferentismul religios se confundă cu absenţa actelor religioase din viaţa cotidiană. Aceasta înseamnă că, indiferent de statutul său social sau intelectual, un hindus îşi poate organiza viaţa pentru o vreme îndelungată fără s-o raporteze în vreun fel la religia hindusă şi la valorile ei.

Pe de altă parte, pentru a înțelege specificul indiferentismului hindus, trebuie să ținem seama de faptul că experiența religioasă a unui hindus nu relaționează în mod strict cu viața religioasă autentică. Mulți hinduși apelează la diferitele ritualuri și acte de cult nu neapărat dintr-o convingere religioasă fermă, cât mai degrabă dintr-un respect deosebit față de tradiția hindusă milenară și din teama de a întrerupe uzanțele strămoșilor. Un exemplu tipic în acest sens îl reprezintă ritualul *pitripaksha*, în cadrul căruia capul familiei aduce ofrande strămoșilor săi. Ritul acesta continuă să fie împlinit până azi, sub motivul de a nu-i supăra pe strămoși. De aici, de altfel, și distincția în lumea hindusă dintre ceea ce se crede și ceea ce se face. Prin urmare, deși practicile religioase nu sut totalmente neglijate în hinduism, ele sunt respectate mai degrabă din formalism. În plus, lipsa de convingere provine și dintr-o anumită dorință de adaptare la spiritul Modernității, la ritmul de viață impus de aceasta. Astăzi, ceremoniile religioase nu mai sunt la fel de lungi și bogate, iar anumite practici precum cea a postului nu mai sunt așa de austere. De asemenea, spiritul modernist se resimte și în iconografia hinduistă, întrucât imaginile și simbolurile sunt pe alocuri adaptate realităților actuale, cum ar fi în cazul în care locul unei zeități este luat, de pildă, de imaginea unui mare lider spiritual. La fel de bine, astăzi pot fi întâlniți hinduși care nu intră niciodată într-un templu, nu aduc ofrande, nu participă la niciun act de cult, nu apreciază predicile religioase și niciun discurs religios etc., acordând o importanță deosebită, în schimb, televiziunii sau cinematografiei[1].

[1] Vezi Simona Ștefana ZETEA, *Biserica/Indiferentismul religios. Indiferentismul religios, un destin implacabil al Bisericii sau o chemare la reînnoire?*, Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș, 2007, p. 347 sq.

În budism, fenomenul indiferentismului religios n-a cunoscut o răspândire atât de mare, în primul rând pentru faptul că elementul fundamental al acestei religii îl reprezintă cultura, care i-a conferit o anumită statornicie și permanență de-a lungul istoriei sale. Cel puțin în budismul *Mahayana*, călugării nu se îngrijesc doar de propria lor mântuire, ci și de cea a semenilor lor mireni. Ca răspuns, laicii asigură călugărilor hrană, haine și îmbrăcăminte. Așa se explică de ce, în acele țări budiste în care viața socială este strâns legată de cea religioasă, indiferentismul nu are, totuși, un impact atât de mare. În general, cei „contaminați" de această „boală" sunt tinerii, care rămân reticenți față de obligația de a-i întreține pe călugării ambulanți și cerșetori, față de viața monahală în sine și față de diferitele practici religioase.

Un rol important în răspândirea indiferentismului religios în spațiul budist, acolo unde este cazul, l-a jucat și comunismul. În țările comuniste budiste (Mongolia, Coreea de Nord, China etc.), religia a fost fie masiv ignorată, fie criticată cu ajutorul mijloacelor de comunicare în masă, iar structurile tradiționale budiste au fost, de regulă, anihiliate. Astfel, au fost interzise ofrandele aduse călugărilor, călugării au fost obligați să lucreze, a fost redus numărul mănăstirilor, vocațiile, indiferent de natura lor, inclusiv cele religioase, au început să fie controlate etc. În țările în care nu s-a resimțit influența comunismului s-a răspândit mai mult o formă de indiferentism practic, foarte mulți oameni socotind că religia ar fi inutilă, întrucât n-ar fi altceva decât o proiecție umană.

Pe de altă parte, valorile religioase budiste sunt contestate în mod deosebit de populația educată din marile orașe și în mediile studențești. De asemenea, mulți dintre cei care renunță la religia tradițională aderă la alte religii sau la diferite secte din cadrul budismului. Și totuși, dincolo de indiferentism

și de refuzul unora de a-și declara propria apartenență religioasă, practica religioasă în sine este încă vie. Există multe persoane, de pildă, care se declară areligioase, dar care în fond păstrează și cultivă anumite practici tradiționale, cum ar fi altarul din casă, participarea la diferite sărbători și pelerinaje etc.[2]

În lumea islamică, un musulman nu se poate concepe pe sine decât cu mare dificultate ca om în afara credinței sale. În realitate, însă, mai cu seamă între tineri și mai ales în cazul acelora care au studiat în țările occidentale sau în anumite țări musulmane moderne, se poate observa cu ușurință acea atmosferă de îndepărtare de valorile religioase și morale tradiționale. În contextul secularizării, valorile religioase apar tot mai puțin ca reper în viața socială. Și acest lucru se resimte, în primul rând, la nivelul discuțiilor cu noua sau noile generații. De pildă, tinerii apelează în conversațiile lor tot mai rar la citatele din Coran, în raport cu părinții, bunicii și străbunicii lor; de asemenea, practicile religioase nu mai joacă, în viața lor, un rol atât de important, fiind considerate deseori ca elemente care fac parte mai degrabă din viața și preocupările celor mai vârstnici. În general, tinerii sunt mai preocupați de aspectele sociale ale credinței.

Spațiul islamic a început și el încă de multă vreme să fie marcat de un proces lent de secularizare. Dintr-un anumit punct de vedere, desigur, acest lucru e benefic, în sensul că implică o distincție clară între sacru și profan. Aceasta întrucât islamul respinge categoric orice element profan, secularizarea fiind considerată un curent care atentează la însăși ordinea prestabilită a lucrurilor de către Allah. Mai mult decât atât, toți cei care contribuie la răspândirea ei sunt percepuți ca trădători ai credinței islamice. În aceste circumstanțe, orice musulman este cumva obligat să opteze între integrism și indiferentism.

[2] Cf. S. Ș. ZETEA, *Biserica/Indiferentismul religios...*, pp. 352-353.

Din punct de vedere cultural, se observă faptul că învățământul modern, comparativ cu cel tradițional-coranic, încurajează un anumit spirit critic în materie de probleme religioase sau cel puțin în ceea ce privește delimitarea între sfera religioasă sacră și cea profană. Deși educația religioasă în mai toate țările musulmane a fost redusă atât ca număr de ore, cât și în ce privește programa școlară, totuși spre ea acced astăzi mult mai multe persoane decât în mod tradițional, pentru simplul motiv că nu mai e rezervată unor inițiați. E foarte adevărat, această transformare a învățământului poate influența apariția și răspândirea indiferentismului între tineri, dar acest lucru se datorează cu precădere faptului că societatea musulmană a fost mai puțin pregătită pentru această schimbare. Un alt risc pe această linie îl poate constitui desacralizarea *Coranului*. Dacă în mod tradițional acesta era citit și interpretat într-un mediu religios, în prezența credincioșilor, astăzi, în schimb, prin studiul său în universitate, este tratat în maniera clasică, ca o disciplină oarecare de studiu. Fără îndoială, intepretarea pur științifică a *Coranului*, uneori prin utilizarea mijloacelor exegezei moderne, contravine profund credinței și convingerilor musulmanilor tradiționaliști. Dincolo de toate acestea și de ceea ce se va întâmpla în continuare în această atât de frământată și imprevizibilă lume islamică, trebuie subliniat că această religie îi atrage pe mai departe pe unii occidentali și nu numai, fie și doar pentru că atitudinea sa rigidă conferă o anumită „siguranță" celui aflat în căutare de spiritualitate[2].

[2] G. Joseph Cuoq, „L'indifferenza religiosa nell'islam contemporaneo", în: *L'indifferenza religiosa*, Roma, 1978, pp. 215-221; apud S. Ş. Zetea, *Biserica/Indiferentismul religios*, p. 346.

IV.72. Tendinţe periculoase: relativismul şi sincretismul religios

Din toate preocupările Bisericilor şi comunităţilor religioase reiese clar faptul că, în prezent, există o nevoie stringentă de înţelegere între oameni pe mai multe planuri, inclusiv cel religios. Tratând cu cea mai mare seriozitate această problemă, soluţia de perspectivă ar putea fi crearea unei comunităţi umane ale cărei temelii să fie, desigur, înţelegerea, pacea şi dragostea. Cu toate acestea, necesitatea reală a unei comunităţi umane unite şi predispuse permanent la dialog ar putea crea o anume tendinţă spre evitarea discuţiilor referitoare la implicaţiile pluralismului religios şi ar putea determina o serie de aspecte şi situaţii cu totul negative. Dintre acestea, unii analişti amintesc relativismul şi sincretismul, care sunt cele mai periculoase: cea dintâi, pentru că-i face pe oameni să renunţe la un fel de „competiţie" spirituală, căzând deci într-un anume formalism; ultima, pentru că tinde să folosească religia pentru atingerea unor scopuri pur omeneşti şi renunţă la promovarea propriilor identităţi culturale, religioase etc. ale diferitelor comunităţi.

Adepţii relativismului argumentează totdeauna că pluralismul se corelează în mod firesc cu libertatea religioasă. Dreptul propriei conştiinţe de a împărtăşi orice convingere religioasă ne determină să respectăm acest lucru, fără a-i constrânge

pe ceilalți să accepte o altă convingere decât aceea pe care au împărtășit-o până atunci. Teologul Visser't Hooft sublinia, pe bună dreptate, faptul că un asemenea relativism „ar putea forma o rasă de ființe umane spirituale care vor trăi într-un fel de noapte în care toate pisicile sunt gri. Nimeni nu va înfrunta problemele fundamentale ale vieții".

Cu toate acestea, credincioșii unei Biserici sau comunități religioase ar putea accepta pluralismul religios fără să devină fanatici, intoleranți sau relativiști lipsiți de simț critic. Acest lucru devine posibil dacă pluralismul este perceput și acceptat ca o situație realmente deschisă, în care oamenii sunt dispuși să accepte nu doar dreptul de a-și păstra propria credință și propriile convingeri, dar, de asemenea, și dreptul de a vorbi despre ele celorlalți într-o atmosferă de deschidere, încredere și responsabilitate reciprocă. Faptul că asemenea discuții vor avea loc într-o manieră formală, în cadrul unor „dialoguri" organizate, prin conversații firești în viața cotidiană sau prin colaborare în planul unor preocupări comune nu are prea mare importanță. Importantă este recunoașterea unor asemenea posibilități care vor deveni firești în momentul în care suspiciunile vor fi eliminate. Indiferența față de aceste preocupări profunde în numele libertății religioase, sau libertății de conștiință, însă, va însemna, de fapt, o abdicare de la responsabilitatea spirituală, într-un moment în care aceasta este atât de necesară. O lume „de amurg" în care toate „pisicile sunt gri" nu va putea crea condiții pentru o sporire în libertate și comuniune responsabilă. Fără o „coloană vertebrală" teologică, oamenii vor rămâne, probabil, simple „meduze" spirituale, înotând în apele mici ale relativismului (S.J. Samartha).

Și dacă relativismul reprezintă o alternativă improprie pentru realizarea unei comunități religioase universale, se pune, desigur, întrebarea dacă sincretismul ar putea constitui răspunsul potrivit la problemele generate de pluralismul religios. În anumite țări, realitatea pluralismului religios pare să creeze condiții favorabile pentru sincretism. Atunci când tensiunile create de diferite religii afectează serios viața comunității, se face apel la oameni de diferite credințe și convingeri pentru a se uni și a încerca să manifeste o receptivitate reciprocă față de propriile credințe. Nicăieri în altă parte n-a înflorit mai mult sincretismul religios ca în India. Sincretismul oriental modern, odată pătruns în spațiul creștin, se corelează, din păcate, cu indiferentismul și agnosticismul secular.

În genere, există trei motive pentru a susține că sincretismul reprezintă o tendință periculoasă și un răspuns greșit la problema pluralismului religios în lumea de astăzi. Mai întâi, pentru că nu poate fi realizată o religie universală, sincretistă; apoi, întrucât crearea unei credințe universale nu poate constitui o alternativă la conflictele religioase; și, în al treilea rând, pentru că orice mare religie dintre cele contemporane își va proteja integritatea ei spirituală împotriva încercărilor de folosire a ei în scopuri pur umane, indiferent de noblețea lor.

Este îndoielnic faptul că discuția despre o „credință universală" pentru realizarea unei comunități universale poate fi realistă în momentul de față al istoriei umane, în ciuda unor speranțe entuziaste în această direcție. Desigur, tehnologia și suprainduștrializarea actuală produc o anume solidaritate exterioară în viața oamenilor din diferite părți ale lumi, dar este suficient de evident că există pe mai departe o deosebire profundă în gândurile, atitudinile și valorile oamenilor de diferite culturi și religii.

IV.73. Ocultism în lumea de azi

Provenind din latinescul *occultus* („tainic", „ascuns"), ocultismul este o denumire generală care are în vedere fenomene, practici și sisteme asimilate deseori ca sinonime pentru ceea ce înseamnă „ezoteric", „paranormal", „mistic" sau „extrasenzorial". Din perspectiva limbajului noțional, se disting două variante de ocultism: unul „ezoteric" și altul „empiric". În ocultismul „ezoteric", un rol foarte important îl joacă „cunoașterea secretă" despre lume și existență în general, așa cum apare ea, de pildă, în teosofie, antroposofie, rozicrucianism etc. La această cunoaștere au acces doar puținii lideri inițiați deja, la care ulterior se vor adăuga cei ce vor parcurge treptele inițierii.

La rândul său, ocultismul „empiric", așa cum apare el în viziunea lui Carl du Prels (1839-1899), este știința încă necunoscută a naturii. El va fi confirmat prin științele naturii din viitor. Această formă de ocultism, bazată pe cunoașterea experimentală, a evoluat începând cu mijlocul secolului al XIX-lea. Se regăsesc aici elemente ce țin de magnetismul animal (*mesmerism*) și, ulterior, de spiritismul „experimental". Practic, ocultismul „empiric" a pregătit terenul încă din anii '30 ai secolului trecut pentru ocultismul „științific", pentru apariția parapsihologiei, care a început să capete un statut academic. H. Driesch (1867-1941) vedea misiunea acestei „științe a fenomenelor oculte" într-un fel de „dezvrăjire" a ocultului, întrucât, în opinia sa, parapsihologia n-ar avea nimic în comun cu ceea ce este irațional sau mistic.

Pentru el, parapsihologia ar fi o știință ca oricare altă știință, precum chimia sau geologia.

Discuțiile din lumea de azi pe tema ocultismului sunt dominate puternic de accente polemice privind concepția despre lume. Într-o viziune mai amalgamată, ocultismul modern este perceput ca o sinteză a unor comportamente superstițioase, curente pseudo-științifice, astrologie, baghetă magică care rezolvă totul, acupunctură și fenomene paranormale, cum ar fi percepția extrasenzorială, în sensul telepatiei sau clarviziunii etc. Dată fiind aria atât de complexă a temei în discuție, mulți analiști recomandă cercetări interdisciplinare privind apariția, răspândirea și funcționarea unor asemenea sisteme ocultiste, utilizându-se criterii de cercetare din domeniul istoric și socio-cultural.

Omul modern percepe ocultismul, în primul rând, sub forma unor practici prin care forțe „ascunse" dobândite din experiența cotidiană și din cercetarea științifică sunt mobilizate în scopul extinderii științei și activității omului. Modelele de imaginație și gândire care stau la baza acestor practici au devenit, în concepțiile ezoterice despre lume, imagini-standard, generale, privind structurile și energiile ascunse ale cosmosului. Chiar dacă formele ezoterice sunt atât de diverse, totuși ele converg într-un punct fundamental: există o energie spiritual-materială, care penetrează, leagă și unește totul. Cu ajutorul ei, omul are acces la anumite stări de fapt, exprimate simbolic, dar decisive; prin intermediul acestei energii, omul are însă totodată posibilitatea de a influența realitatea folosindu-se de acte simbolice: e vorba de principiul fundamental al oricărei magii. Această idee fundamentală pentru ocultism provoacă o anume fascinație, întrucât ea converge cu anumite năzuințe depozitate în inconștientul psihicului uman: conform aprecierilor unor psihologi, omul parcurge, în copilărie, o evoluție, în cadrul căreia conferă gândurilor

sale efecte nemijlocite; această etapă nu poate fi ușor depășită și, uneori, poate conduce la manifestări virulente, mai devreme sau mai târziu.

Ocultiștii de azi sunt mai puțin interesați de tainele Universului, cât mai degrabă de practicile ezoterice concrete și o explicație *ad-hoc* a acțiunii acestora.

Practicile ocultiste pe care le vom aminti sunt agreate mai degrabă de ocultiști naivi, decât de ezoteriști. De pildă, radiestezia își propune să localizeze cu ajutorul unui pendul sau al unei nuiele radiațiile care afectează sănătatea cuiva sau circuitele apei din pământ. Chiar dacă nu întotdeauna, totuși, de cele mai multe ori, radiestezia își găsește fundamentele într-o viziune ocultistă despre lume.

Chiromanții cred că soarta omului este citibilă în funcție de „arhitectura" liniilor de pe palmă; ghicitorii în cărți se orientează în funcție de diferitele tradiții privind așezarea și interpretarea cărților de joc. O practică similară o găsim în China antică, mai precis în *Cartea schimbărilor* (*I Ging*), un fel de manual de ghicitorie. Cuprinsul acestuia e obscur și constă în interpretările date unui număr de 64 de figuri formate din diverse combinații. La rândul lor, astrologii pornesc de la premisa că structura personalității și viitorul omului sunt predeterminate de aștrii din Univers, în baza unei pretinse relații de simpatie sau antipatie la nivelul cosmosului.

Spiritiștii sunt interesați nu doar de informații privind viața actuală, cât mai ales de cea de dincolo de mormânt; în acest sens, ei intră în contact, cu ajutorul unui *medium*, cu sufletele celor decedați, pe care le consultă în anumite privințe. Magia pretinde, pe de altă parte, că poate vindeca boli, că poate influența vremea, că poate stimula apetitul sexual sau, la fel de bine, că îl poate anihila, că poate afecta sănătatea, că poate

provoca accidente sau chiar ucide. Atât de des invocata deosebire dintre magia albă și neagră se explică prin atitudinea morală a vrăjitorului: altruism sau egoism; prin scopul urmărit: vindecare sau distrugere; sau prin spiritele care sunt invocate să intervină: bune sau rele. Cei ce practică magia neagră, pentru faptul că își propun întronarea răului în locul binelui, a lui Satan în locul lui Dumnezeu, sunt asimilați sataniștilor.

Din păcate, și în spațiul creștin se întâlnesc multe tendințe sau chiar practici magico-oculte, chiar dacă nu sunt generale, având mai mult un caracter local. Cele mai multe dintre ele sunt legate de nuntă și înmormântare: pana mirelui și cununa miresii din Țara Oașului au o simbolistică magică, tot la fel, lovirea mirilor și nuntașilor cu boabe de cereale sugerează rodnicia viitoarei gospodării, chiotele nuntașilor – alungarea demonilor etc. Pe de altă parte, o încărcătură magico-ocultă au: „datul găinii" sau cocoșului peste sicriul mortului la groapă (în Moldova), în credința că diavolii care țin calea sufletului la „vămile văzduhului" se vor speria și vor lăsa cale liberă sufletului spre lumea de dincolo, ca și străpungerea inimii din pieptul celui decedat cu un cui (în Oltenia) în vederea „destrigoizării" mortului.

De asemenea, între multe altele, practica „deschiderii Evangheliei" de către anumiți preoți pentru a previziona viitorul mai apropiat sau mai îndepărtat al cuiva nu face decât să ne amintească de oracolele și tehnicile oraculare din lumea antică: Dodona din Epir, Delphi sau Siuah-ul Egiptului, frecventate, de obicei, în momente de mare criză în viața personală sau la nivel de stat, când însuși regele sau împăratul apela la zei prin intermediul preoților sau preoteselor de acolo. Un alt exemplu ar fi credința unor creștini că apa sfințită cu prilejul Bobotezei are cu atât mai multe puteri tămăduitoare cu cât este luată mai repede după ce a fost sfințită de preoți. Obținută după „lupte

crâncene" în primele rânduri, va fi folosită ulterior de unii credincioși, nu de puține ori, pentru stropirea grajdurilor, cotețelor porcilor, găinilor etc. Sunt doar câteva exemple, dar nu singurele, pe această temă putându-se scrie cu ușurință una sau mai multe teze de doctorat.

Întâlnirea cu ocultismul în lumea de azi, ca și falsa percepție a unora că acesta ar putea reprezenta o „ofertă" acceptabilă într-o lume superindustrializată, nu mai surprinde pe nimeni. Nu puțini sunt aceia care, după șocul revoltelor tinerilor din anii '60-'70, declanșate în urma realizării faptului că dinamica socială, și nu numai, pe care le-o impune societatea modernă este prea împovărătoare și sufocantă pentru conștiințele lor aproape anonime, găsesc „soluția" rezolvării tuturor problemelor în ocultism și ezoterism. Pentru ei, practicile oculte se vor, deseori, o cale de ieșire din rutină și plictiseală, dar și trăirea unor experiențe vii, puternice; eliberarea din starea de stres, dar și o pretinsă evoluție a propriei personalități, chiar dacă oculte. Alteori, se poate obține, chipurile, un răspuns la diferite probleme existențiale, cum ar fi, de pildă, pierderea de către Biserică a influenței sale asupra societății și crearea unui vid care trebuie acoperit.

Din perspectiva credinței creștine, sunt puține șanse pentru a putea fi identificate realități care să se constituie în punți de legătură între știință, religie și practicile oculte. O demonstrează în special parapsihologia. Asemenea realități, chiar dacă ar fi forțe spirituale, țin totuși de domeniul creatului și nu li se pot conferi atribute absolute. De asemenea, nu pot deveni obiect direct al credinței, întrucât, din perspectivă creștină, credința se îndreaptă doar spre Dumnezeu și acțiunea Sa creatoare, ci nu spre creație în sine, ce îndreaptă spre Creator, nu spre creatural.

IV.74. Provocări ale pluralismului contemporan

Dincolo de majoritatea definițiilor care i se conferă, în lumea de azi există mai mult pluralism decât oricând în istorie, dar mai cu seamă în Statele Unite și în țările occidentale în general. În SUA, de pildă, există o diversitate de etnii, culturi, religii, tradiții și sisteme de valori fără precedent. Așa se explică de ce SUA reprezintă cea mai mare „națiune" evreiască, scoțiană și suedeză din lume la ora actuală, iar, ca mărime, a doua națiune de culoare, cu perspectiva ca, în curând, să devină a treia națiune hispanică din lume. Ca să nu mai amintim de enorma diversitate generată de nenumăratele comunități etnice și rasiale mai mici.

În general, pluralismul contemporan vizează, deși oarecum vag, valoarea toleranței față de această diversitate. Astfel, când oamenii de azi vorbesc despre „societatea pluralistă", ei nu înțeleg neapărat doar că societatea în care trăim e foarte diversă din toate punctele de vedere, dar și că, în general, ea agrează și tolerează o asemenea diversitate, sau cel puțin ar trebui să facă acest lucru.

Pe de altă parte, însă, pluralismul atât de prezent în cultura occidentală lasă să se prefigureze, mai mult sau mai puțin, anumite limite, de multe ori neașteptate și imprevizibile. În acest sens, adepții afirmației că toate concepțiile sunt la fel de valide au eliminat posibilitatea ca una sau mai multe opinii

să pretindă un statut special față de adevăr și validitate, prin urmare să se impună în fața altor opinii. Astfel, ei devin sclavii unor prejudecăți, chiar dacă în mod paradoxal preamăresc virtuțile lipsei de prejudecăți.

Desigur, o atare situație conduce la anomalii dintre cele mai impardonabile, fiindcă acestea se produc în numele pluralismului atât de clamat de fiecare dată. De pildă, când a fost invitată să vorbească la Wellesley College, Barbara Bush, soția fostului președinte al SUA, a întâmpinat protestul unui număr considerabil de studenți, pentru simplu motiv că alesese să trăiască discret ca soție și mamă, în loc să urmărească o carieră în afara căminului conjugal, lucru mai acceptabil dintr-o perspectivă modernă. Alte exemple: la Universitatea din Connecticut, un student poate fi exmatriculat dacă râde ironic („nepotrivit"), iar la Universitatea Stanford, nenumărați studenți și-au permis să scandeze: „Jos cultura apuseană!". De asemenea, ca să luăm un alt exemplu, omului de știință Forrest Mims i s-a refuzat să publice o coloană în *Scientific American* pentru simplul fapt că i-a declarat viitorului său editor că nu crede în teoria evoluționistă. Nu a fost refuzat pentru că și-ar fi exprimat acest punct de vedere în articolele sale publicate pe teme de biologie, ci doar pentru că a susținut verbal un punct de vedere pe care editorul său îl considera inadmisibil[1]. În general, într-o societate liberă și deschisă, cele mai bune forme de exprimare a toleranței și pluralismului sunt, bineînțeles, acelea care manifestă îngăduință și înțelegere față de oameni, chiar dacă există dezacorduri evidente cu privire la ideile lor. În spațiul religios, aceasta înseamnă că puțină lume se simte ofensată

[1] Vezi pe larg Don Arthur CARSON, „Mărturia creștină într-un veac al pluralismului", în: D.A. CARSON, John D. WOODBRIDGE, *Dumnezeu și cultura. Eseuri scrise în onoarea lui Carl F. H. Henry*, trad. rom., Ed. Cartea Creștină, Oradea, 2006, pp. 50-51.

de prezența altor credințe, religii și comportamente religioase; nu contează cât sunt de excentrice și neîntemeiate justificările lor intelectuale, cât sunt de subiective, de necontrolate și de egocentrice, nu contează că „dumnezeii" lor au fost creați de oameni tocmai pentru a se promova pe sine, *mass-media* le vor prelua și prezenta fără rezervă.

Și totuși, în anumite societăți, din varii motive, creșterea diversității religioase a adus cu sine unele restricții religioase. În multe școli din SUA, de pildă, datorită tensiunii acumulate în relația dintre deschiderea pluralistă și conservarea propriei identități, s-a ajuns să nu se mai vorbească ceva despre religie. Firește, această tăcere e o abordare iresponsabilă în predarea istoriei, întrucât religia a condiționat deseori în istorie desfășurarea evenimentelor. Și mai grav, ea instituie prin absență un gen de „religie" seculară, în care pluralismul e prezentat ca o virtute publică, pe când, în realitate, el este nihilism intelectual. Din nefericire, trecând peste orice absurd, în această situație se aplică un standard dublu prin care o „credință" seculară e subvenționată de stat, fără a fi tolerate și alte credințe[2]. Mai mult decât atât, e scandalos, afirmă D.A. Carson, să observi că anumite decizii legislative și judiciare consideră „legală subvenționarea cu fonduri guvernamentale a «artei» de a scufunda o cruce în urină, în timp ce consideră ilegală rostirea rugăciunii Tatăl nostru într-o școală publică"[3].

Trecând într-un alt registru al analizei noastre, din perspectivă religioasă și nu numai, riscul major în lumea de azi este de a aluneca spre un *pluralism radical*, absolut relativizant. Iar

[2] Vezi pe larg James Davison HUNTER și Os GUINNESS (Eds.), *Articles of Faith, Articles of Peace: The Religious Liberty Clauses and the American Public Philosophy*, The Brookings Institution, Washington, 1991.
[3] D.A. CARSON, „Mărturia creștină...", p. 57.

cine adoptă un asemenea pluralism va fi obligat să constate că nu există, în cele din urmă, niciun fel de criterii comune de evaluare a aceluiași adevăr, că nu există niciun punct comun de sprijin. De pildă, Gordon Kaufman afirmă că „pur și simplu nu avem la dispoziția noastră o poziție umană universală"[4]. La rândul său, Langdon Gilkey subliniază că cel mai mare risc al unei asemenea forme de pluralism este „spectrul relativității, adică pierderea oricărui punct de sprijin, eliminarea esenței religiosului ca preocupare ultimă"[5]. În consecință, pornind de la această premisă, D.Z. Phillips are dreptate să nu condamne sacrificarea copiilor de către un trib îndepărtat, invocând simplul motiv că nu poate aprecia corect semnificația practicii în cauză pentru acel trib, din lipsa unor criterii comune de evaluare[6]. Și totuși, dacă nu există niciun punct comun de sprijin, așa cum sugerează pe drept cuvânt D.A. Carson, atunci trebuie să anulăm în final toate distincțiile dintre bine și rău ce depășesc simplul pragmatism și utilitarism și, în acest fel, să ne afundăm încetul cu încetul în mlaștina nihilismului intelectual[7].

Un alt risc major, din perspectivă religioasă, se conturează în ultima vreme tot mai pregnant în problema Revelației și Adevărului lui Dumnezeu, mai precis în relația dintre pluralism și hermeneutică. E vorba în speță de riscul denaturării și dezobiectivării adevărului într-o formă sau alta. Dacă în urmă cu o generație sau două, obiectul

---

[4] Gordon D. KAUFMAN, „Religious Diversity, Historical Consciousness and Christian Theology", în: John HICK și Paul F. KNITTER (Eds.), *The Myth of Christian Uniqueness. Toward Pluralistic Theology of Religions*, Maryknoll, Orbis, New York, 1987, p. 5.

[5] Langdon Brown GILKEY, „Plurality and Its Theological Implications", în: J. HICK și P.F. KNITTER (Eds.), *The Myth of Christian Uniqueness...*, p. 44.

[6] Dewi Zephaniah PHILLIPS, *Faith and Philosphical Enquiry*, Schocken Books, New York, 1970, p. 237.

[7] D.A. CARSON, „Mărturia creștină...", p. 68.

hermeneuticii îl reprezentau, în principal, arta și știința de a interpreta corect Sfânta Scriptură, mai recent lucrurile au început să se schimbe.

Totdeauna, hermeneutica actuală pornește de la perspectiva limitată a cititorului. Ceea ce cerem de la un text și ceea ce suntem pregătiți să acceptăm din el se raportează mai puțin la text decât la noi. Textul nu comunică adevăruri obiective, ci adevărurile pe care le percepe cel ce-l lecturează, iar aceste adevăruri diferă de cele pe care le percepe un alt cititor, și poate chiar și de adevărurile pe care același cititor le percepe cu altă ocazie peste ceva vreme. În contextul unei asemenea hermeneutici, textul în sine, fie el și revelat, nu deține în fond niciun sens, ci sensul este dat absolut arbitrar de către cititor. Cel mai frecvent „interpretările" sau „lecturile" unui text sunt înțelese ca un fel de proiecții condiționate cultural, ca un sistem coerent de simboluri, care este doar unul dintre numeroasele sisteme de simboluri posibile[8].

Din această perspectivă, putem vorbi de o hermeneutică a teologiei eliberării, de o hermeneutică feministă, pacifistă, sau de o hermeneutică africană neagră subsahariană etc. Totuși, acest punct de vedere nu ne oferă o bază comună de pe care să evaluăm toate aceste hermeneutici și consecințele lor. Singurele criterii utile rămân cele pur pragmatice. Iar acest tip de hermeneutică domină astăzi nu doar studiul biblic, ci aproape toate științele umaniste. Literatura, istoria, sociologia, științele politice, antropologia etc. încearcă astăzi să se opună relativismului necontrolat și debordant care invadează toate disciplinele în care a pătruns noua hermeneutică.

[8] Vezi pe larg Charles MABEE, „Reading Sacred Texts through America Eyes: Biblical Interpretation and Cultural Critique, Studies", în: *American Biblical Hermeneutics*, 7, Macon, 1991.

Dincolo de problemele pe care le ridică o deschidere absolut necontrolată față de pluralism, însă, nu trebuie ignorate nicidecum cele câteva avantaje pe care pluralismul în sine le presupune. În primul rând, pluralismul încumbă o anume formă de „globalizare", materializată în posibilitățile extraordinare de comunicare între oameni și națiuni. Acest aspect poate ajuta realmente Biserica să gândească global, să aibă conștiința unversalității ei. Tocmai de aceea, în cercurile misionare, s-a trecut de la colonialism la anticolonialism, iar apoi la globalizare[9].

În al doilea rând, în *lumina* globalizării, există cel puțin perspectiva unei „polenizări încrucișate" a teologiei creștine de la o cultură la alta. Așa cum sugerează D.A. Carson, aceasta nu înseamnă relativizarea absolută a adevărului biblic, dar poate ajuta Biserica subsahariană din Africa, de pildă, să articuleze teologia creștină în contextul african. Chiar dacă vor diferi pe alocuri, teologiile occidentale se vor suprapune peste cele autohtone. De exem-plu, africanii vor fi cu mult mai sensibili la ceea ce înseamnă comunicare și comuniune, întrucât la nivelul culturilor lor sunt mai puțin înclinați spre individualismul radical apusean[10].

În fine, păstrând un anume echilibru într-o lume tot mai pluralistă, subliniază același autor[11], vom reuși să percepem mai bine adevărul Evangheliei lui Hristos. Datorită faptului că pluralismul a generat atâtea forme de respingere a Evangheliei, s-a creat cel puțin ocazia de a gândi și regândi multe teme fundamentale, cu o claritate care altfel nu ar fi fost posibilă. Acest lucru este valabil cu precădere în domeniul evangheliză-rii și misiunii creștine.

---

[9] Vezi Paul G. Hiebert, „Beyond Anti-Colonialism to Globalism", în: *Missiology* 19 (1991), pp. 263-281.

[10] D.A. Carson, „Mărturia creștină...", p. 84.

[11] D.A. Carson, „Mărturia creștină...", p. 84.

IV.75. Creştinismul şi ecologismul postmodern

Una dintre marile provocări nu doar la adresa Modernității, dar și a acelei forme de creștinism, așezat uneori, din păcate, mult prea comod și confortabil în lumea de azi, o reprezintă apariția în ultimele decenii ale secolului trecut a „mișcării ecologiste". Dacă perioada Modernității timpurii și târzii ne-a determinat să conștientizăm faptul că trăim într-o singură *lume*, a oamenilor, ecologismul ne reamintește că trăim cu toții pe aceeași planetă, *Pământul*, ceea ce face ca valoarea supremă a omenirii și programele inițiate de ea să fie puse radical sub semnul întrebării; fiind o mișcare în esență postmodernă, ecologismul ridică probleme dintre cele mai serioase în fața creștinismului, care și-a articulat și el, la rândul său, apologetica și teologia în urma dialogului cu Modernitatea.

În primul rând, mișcarea ecologistă a condus la apariția unei noi discipline, și anume *Etica mediului* sau *Morala ecologică*, inspirând elaborarea a nenumărate cărți, în care autorii respectivi încearcă să identifice principiile etice care trebuie să se afle la baza unei noi forme de conștiință umană. Scopul principal este acela de a promova o responsabilitate morală nu doar pentru și în numele omului, ci și pentru și în numele întregii creații, pentru toate ființele vii și lucrurile care alcătuiesc planeta pe care trăim.

În una din lucrările sale, filosoful australian Warwick Fox enumeră câteva dintre problemele considerate de el

indispensabile pentru constituirea unei etici a mediului: „ [...] poluarea terestră; poluarea apei potabile și a ecosistemului marin; poluarea atmosferică (cu urmări locale dar și globale privind ploaia acidă, efectul de seră și distrugerea stratului de ozon); [...] depozitarea pe termen lung a deșeurilor nucleare și chimice cu efect deosebit de toxic; [...] riscurile ce însoțesc plasarea în mediul înconjurător a unor organisme modificate genetic; degradarea și epuizarea rezervelor de pește, a pădurilor, a terenurilor agricole, a pășunilor și a problemelor ce însoțesc erodarea solului, deșertificarea și urbanizarea accelerată; distrugerea habitatelor sălbatice; distrugerea regiunilor nelocuite de om (sălbatice sau nu); dispariția sau posibila dispariție a unor specii de plante sau animale."[1]

Astăzi, deseori, se invocă faptul că din moment ce lumea modernă a fost creată prin aplicațiile științifice și tehnologice ale ideilor promovate de creștinism, amenințările Modernității la adresa mediului înconjurător ar fi cauzate de erorile periculoase cuprinse în aceste idei. Lynn White a fost primul care a lansat explicit acuza că religia creștină „este cea mai antropocentrică religie cunoscută vreodată în lume" și „poartă o uriașă povară de vină" pentru problemele de mediu[2]. Principalele acuzații aduse creștinismului în legătură cu mediul înconjurător sunt, între altele, următoarele: creația atribuită unui Dumnezeu absolut transcendent, detașat de lume și patriarhal; ființele umane au primit „stăpânire" asupra pământului, fiind astfel autorizate să facă ce vor cu creația; învățătura despre „căderea naturii" și despre mântuirea oamenilor, în care doar oamenilor li se promite viața

[1] Vezi Warwick Fox, *Toward a Transpersonal Ecology: Developing New Foundations for Environmentalism*, Boston, 1990, pp. 3-4.
[2] Lynn White, „The Historic Roots of Our Ecologic Crisis", în: *Science*, 155, 10 martie 1967.

veșnică, transformând astfel restul creației într-un instrument pentru mântuirea omului; încurajarea științei și tehnologiei prin desacralizarea creației, convingerea că ea este inteligibilă și legitimarea stăpânirii omului asupra ei etc.[3]

Deși critică serios creștinismul, ecologiștii nu adoptă o atitudine critică la adresa religiei în general. Dimpotrivă, ecologismul postmodern promovează noi credințe religioase sau întoarcerea la unele vechi care manifestă o atitudine mai generoasă față de natură și mediu. Printre acestea se numără religia zeiței-mamă (*Magna Mater*), *Wicca*, taoismul, budismul și diverse religii ale populațiilor tribale contemporane.

La rândul lor, conștienți de amploarea problemelor ce țin de mediu, dar și de diversele atitudini, în principal necreștine, față de acesta, creștinii au început să caute răspunsuri. Un prim răspuns la criticile ecologismului, chiar dacă nu pe deplin justificat, ar fi acela al identificării în tradiția creștină a unor resurse care să ne ajute să putem depăși noile provocări ale ecologiei, ca și revizuirea unor probleme legate de teologia creației. În acest sens, eruditul dominican Mathew Fox, președinte al Institutului de Spiritualitate a Culturii și Creației, sugerează că ar trebui să ne orientăm mai mult spre o teologie bazată pe creație, o teologie a „binecuvântării inițiale", o teologie care să insiste asupra unui „Hristos cosmic", îndepărtându-ne astfel de teologia augustiniană obsedată de păcat și de cădere. Din păcate, însă, teologul catolic îl reduce pe „Hristosul cosmic" la un simplu principiu al interdependenței cosmice[4]. Un alt teolog catolic, Thomas Berry,

[3] Cf. Loren WILKINSON, „Conștiința neliniștită a rasei umane: Redescoperirea creației în mișcarea «ecologistă»", în: Don Arthur CARSON și John D. WOODBRIDGE, *Dumnezeu și cultura. Eseuri scrise în onoarea lui Carl F.H. Henry*, trad. rom., Ed. Cartea Creștină, Oradea, 2006, p. 338.

[4] Cf. pe larg Matthew FOX, *The Coming of the Cosmic Christ*, Harper & Row, San Francisco, 1988; Matthew Fox, *Original Blessing: A Primer in Creation Spi-*

în aceeași manieră heterodoxă, în cartea sa *Visul Pământului*, asemenea lui Teilhard de Chardin, invită la o „revizuire totală" a creștinismului, la o „reformare" a acestuia în termenii dictați în accepțiunea curentă a cosmologiei și evoluției[5].

Însă, dincolo de asemenea interpretări, uneori cu o tentă extremă, teologia creștină fundamentată biblic are multe resurse vizavi de obiecțiile mișcării ecologiste. Creștinismul în sine, pe temeiul *Sfintei Scripturi*, trecând peste unele dispute dintre teologi pe tema lui „cum" și „când", posedă o doctrină robustă a creației, care ia în serios atât transcendența, cât și imanența lui Dumnezeu. E foarte adevărat, uneori se pune un accent deosebit pe transcendența lui Dumnezeu în detrimentul imanenței, *apropierii* Sale de creație. Apărăm cu mult zel relatarea din *Facerea* 1 despre creația „de la început", ignorând în mare măsură mărturia biblică semnificativă privind grija continuă a lui Dumnezeu care susține întregul Univers. În *Psalmul* 103, de pildă, spre deosebire de *Facerea* 1, multe dintre actele creației lui Dumnezeu sunt prezentate aici ca având loc nu într-un început arhetipal, ci ca producându-se continuu, *acum*, *în prezent*: „Cel ce trimiți izvoare în văi [...], Cel ce adăpi munții din cele mai de deasupra ale Tale [...], Toate către Tine așteaptă ca să le dai lor hrană la bună vreme" (*Psalmul* 103, 11, 14, 28). O critică frecventă adusă de ecologiști ar fi aceea că mulți creștini consideră că, în urma păcatului, creația a căzut iremediabil, este sortită distrugerii. Într-o corectă interpretare a *Sfintei Scripturi*, însă, întreaga creație a căzut, într-adevăr, *prin* păcatul primilor

---

rituality, Bear & Company, Santa Fe, 1983.

[5] Pe larg, Thomas BERRY, *The Dream of the Earth*, Sierra Club Books, San Francisco, 1990; Thomas BERRY, *Teilhard in the Ecological Age*, Anima Books, Chambersburg, 1982; Thomas BERRY, Management: *The Managerial Ethos and the Future of Planet Earth*, Anima Books, Chambersburg, 1980; L. WILKINSON, „Conștiința neliniștită a rasei umane...", p. 345.

oameni, dar va fi răscumpărată *prin* îndreptarea omului. Spinii și pălămida (*Facerea* 3, 17) făceau parte din creația bună a lui Dumnezeu, dar au devenit un „blestem" prin natura înstrăinării omului. De aceea, creația așteaptă „cu nădejde [...] și [...] se va izbăvi din robia stricăciunii, ca să fie părtașă la libertatea măririi fiilor lui Dumnezeu" (*Romani* 8, 20-21).

Purtând în sine chipul lui Dumnezeu Creatorul, afirmă Kallistos Ware, omul însuși este creator. El nu-și împlinește însă rolul creator prin forța brută, ci prin claritatea viziunii sale spirituale; el a fost creat nu să domine și să exploateze natura, ci să o transfigureze și să o sfințească[6]. Redescoperim în aceasta, de fapt, ceea ce semnalează și ecologiștii, și anume că suntem doar *administratori* vremelnici ai creației lui Dumnnezeu. În calitate de coroană a creației, omul trebuie să-și manifeste vocația de conservare și dezvoltare a acesteia, dovedind în egală măsură responsabilitate atât *pentru creație*, cât și *față de Creatorul ei*. Din păcate, de prea multe ori, se vehiculează doar pe jumătate acest concept biblic, respectiv responsabilitatea *pentru* creație, dar nu și responsabilitatea *față de* Stăpânul și Părintele creației înseși. De aceea, așa cum foarte frumos sugerează Douglas John Hall, prima noastră responsabilitate azi, în calitate de administratori creștini ai creației, ar trebui să fie aceea, de a deveni administratori mai buni ai înseși ideii de administrare[7], înțelegând prin aceasta dubla noastră raportare: față de natura înconjurătoare, prin ea sau împreună cu ea, față de Dumnezeu.

[6] Kallistos WARE, *The Orthodox Way*, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 1979, p. 69.

[7] Douglas John HALL, *The Steward: A Biblical Symbol Come of Age*, Friendship Press, New York, 1982; apud L. WILKINSON, „Conștiința neliniștită a rasei umane...", p. 355.

IV.76. Gândirea teologică de azi trebuie să fie comunicativă

Todeauna, orice demers teologic, indiferent de mesajul sau conținutul său, se face într-un anume context. Niciodată, discursul unui teolog nu este sau, mai exact, n-ar trebui să fie rupt de realitate, independent de cultură. El nu este o simplă opinie care vine de aiurea, ci se înscrie cu mai multă sau mai puțină precizie pe linia unui context dat, oferind totodată o perspectivă umană și limitată asupra realității infinite a lui Dumnezeu. De pildă, autorii cărților *Noului Testament* au scris în contextul moștenirii iudaismului contemporan, fiind influențați mai mult sau mai puțin de cultura greco-romană din jurul lor.

În general, teologul creștin privește *Sfânta Scriptură* ca pe o scriere inspirată de Dumnezeu, dar scrisă de oameni. În mod inevitabil, autorii ei au fost influențați de contextul cultural al epocii lor, iar unul dintre scopurile principale ale exegezei biblice e acela de a distinge ce anume din aceste texte are o semnificație permanentă și ce anume ține doar de înțelegerea contemporană, putând fi revăzut și reactualizat.

Pornind de la această premisă, e de la sine înțeles că în orice literatură profundă, fie ea și biblică, există mereu perspectiva unui plus de semnificație, care poate fi descoperit oricând de cititor. Așa cum sugerează teologul și omul de știință John C. Polkinghorne, „ideea de text plat, cu un singur înțeles,

poate fi potrivită pentru o carte de bucate, dar nu și pentru un text care explorează bogăția și profunzimea realității, fie ea umană sau divină"[1].

Polisemia *Sfintei Scripturi* reprezintă uneori o problemă mai cu seamă pentru oamenii de știință, obișnuiți să opereze cu precizia argumentului matematic. În general, Părinții Bisericii au folosit o schemă care distinge patru dimensiuni ale interpretării scripturistice, corespunzând sensului literal, simbolic, moral și spiritual. În perimetrul științelor exacte, în schimb, se operează și argumentează axiomatic și foarte precis. Cu toate acestea, arată același teolog-om de știință, avem uneori de a face cu nuanțe care „nu sunt exprimate la suprafață". Există „adevăruri matematice care pot fi exprimate, dar nu și demonstrate în limitele sistemului" axiomatic respectiv. În consecință, chiar și în cel mai abstract domeniu științific, cum este cel al matematicii, „diversitatea realității eludează specificația strictă", ceea ce înseamnă că adevărul se plasează dincolo de orice teoremă[2].

De-a lungul istoriei, ca și astăzi, gândirea teologică a cunoscut și trebuie să cunoască influențe contextuale generale. De pildă, la un moment dat o anume filosofie poate influența în mod consistent forma gândirii teologice, dar fără să-i determine complet substratul. Așa s-a întâmplat, de exemplu, în cazul Fericitului Augustin și a lui Toma d'Aquino. Și totuși, gândirea augustiniană n-a fost „sufocată" de neoplatonism, iar Toma d'Aquino a respins doctrina lui Aristotel despre veșnicia lumii. Tot la fel, teologii secolului al XIX-lea, iar apoi al XX-lea, lasă

[1] John POLKINGHORNE, *Teologia în contextul științei*, trad. rom., Ed. Curtea Veche, București, 2010, p. 31.
[2] J. POLKINGHORNE, *Teologia în contextul științei*, p. 32.

oarecum impresia că „au scris avându-i pe Kant și Hegel de-o parte și de alta", fără însă să renunțe la identitatea propriei lor gândiri. De asemenea, filosofia lui Alfred North Whitehead, „ontologia devenirii", i-a influențat profund pe diferiți teologi și oameni de știință ai momentului, cum ar fi în cazul lui Ian Barbour[3], dar fără a le anihila propria religiozitate.

Pe de altă parte, gândirea teologică a fost influențată și de progresul cunoașterii umane în general. Fericitul Augustin sugerează că atunci când o interpretare tradițională a *Scripturii* ajunge într-un conflict evident cu știința, nemaifiind acceptată din această perspectivă, ea trebuie revăzută și reanalizată. De altfel, de-a lungul vremii, s-a întâmplat ca, sub presiunea științei, anumite concepte precum imobilitatea Pământului sau a speciilor, socotite de cei mai mulți a fi de netăgăduit, să nu mai fie ulterior considerate indispensabile pentru teologie după ce au fost corectate de știință. În secolul al XIX-lea, recunoscând că înțelegerea teologică a evoluției implică faptul că Dumnezeu nu este un Creator distant și detașat, unii teologi și oameni de știință au început să înțeleagă că Dumnezeu alege să lucreze prin procesele naturale prin care creaturile „se fac" pe ele însele, în sensul unui fel de „creaționism evoluționist"[4].

Poate tocmai de aceea, începând mai ales cu a doua jumătate a secolului al XX-lea, s-a remarcat o creștere considerabilă a recunoașterii modelelor de gândire explicit contextuale, precum și folosirea pe scară largă a resurselor pe care le oferă. Rowan Williams definește, astfel, stilul gândirii și teologiei

[3] Vezi Ian G. BARBOUR, *Issues in Science and Religion*, SCM Press, London, 1966; Ian G. BARBOUR, *Când știința întâlnește religia. Adversare, străine sau partenere?*, trad. rom., Ed. Curtea Veche, București, 2006.

[4] Vezi John Hedley BROOKE, *Science and Religion*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, p. 314.

contemporane contextuale ca fiind unul „comunicativ", pentru că presupune sondarea unor domenii intelectuale neutre din punct de vedere religios cu scopul de a dobândi noi perspective de înțelegere teologică a unui adevăr sau a unei realități[5].

Din păcate, deși avem nevoie acută, astăzi mai mult ca oricând, de o teologie comunicativă și interdisciplinară, există tendința de a gândi relația dintre teologie și știință în termeni de adversitate, mai degrabă prin prisma unor probleme specifice precum creația sau acțiunea lui Dumnezeu decât din perspectiva unei terminologii mai generoase care să sugereze că și contextul științific ar putea furniza gândirii teologice, în demersul ei, concepte auxiliare dintre cele mai utile.

Foarte mulți teologi nu tratează cu destulă seriozitate oferta unor științe, pierzând din vedere rostul contextual al acesteia în propriul lor demers. Una dintre cauzele principale care conduc la această situație, arată John Polkinghorne[6], este teama firească a teologului de a se implica într-un domeniu pe care nu-l stăpânește din punct de vedere tehnic. Și totuși, în orice demers interdisciplinar, sugerează el, trebuie să ai disponibilitatea de a accepta „riscurile intelectuale inerente". Nu poți vedea niciodată prea departe dacă nu ridici puțin capul. Nimeni și niciodată, atunci când se angajează într-un studiu interdisciplinar, nu poate pretinde că stăpânește totul încât să elimine orice incertitudine. Pentru o cercetare credibilă, ca să nu mai spunem exhaustivă, teologul de azi are neapărată nevoie de o abordare interdisciplinară. Un singur exemplu: dacă Dumnezeu este temeiul a tot ce există, atunci cercetarea teologică trebuie să pornească de la premisa că orice tip

[5] Vezi Rowan WILLIAMS, *On Christian Theology*, Blackwell, Oxford, 2000, p. XIV.
[6] R. WILLIAMS, *On Christian Theology*, pp. 37-38.

de investigație umană rațională a realității poate contribui la dezvoltarea gândirii teologice, în măsura în care aceasta își urmează scopul. E vorba de o înțelegere adecvată a lumii create în lumina credinței că în spatele ordinii și istoriei cosmice se află rațiunea și scopul lui Dumnezeu Creatorul.

E la fel de adevărat, însă, că există și unii teologi contemporani care au încercat sau încearcă să valorifice, într-o măsură mai mică sau mai mare, contribuțiile științelor în cercetarea lor teologică. Îi amintim aici, între alții, pe teologul iezuit Bernard Lonergan[7] și pe cel anglican Eric Mascall[8], care au căutat să promoveze o relație pozitivă între credință și rațiune, teologie și știință, mergând pe linia gândirii lui Toma d'Aquino. Având deopotrivă suficiente cunoștințe de matematică încât să poată aborda anumite detalii în teoriile fizicii, ei reprezintă un fel de „pionieri" în încercarea de a gândi teologia în contextul științei, desigur în acea formă accesibilă pe la mijlocul secolului al XX-lea. La fel de meritoriu rămâne și teologul și omul de știință Arthur Peacocke, care sugerează metaforic faptul că istoria cosmică este asemenea unei „fugi muzicale" improvizate la care contribuie atât Creatorul cât și creaturile, însă în final se va ajunge la deznodământul stabilit de Dumnezeu[9]. Ceva mai îndeaproape a încercat să urmărească demersul științific și să-l valorifice în favoarea teologiei teologul reformat scoțian Thomas Torrance. El și-a ales ca îndrumători pe Michael Faraday, James Clerk Maxwell și Albert Einstein, care sunt indiscutabil

[7] Vezi Bernard Joseph F. LONERGAN, *Insight – A Study of Human Understanding*, Longmans, London, 1957.
[8] Eric Lionel MASCALL, *Christian Theology and Natural Science*, Longman, London, 1956.
[9] Arthur Robert PEACOCKE, *Creation and the World of Science*, Oxford University Press, Oxford, 1979, pp. 105-107.

mari oameni de știință, dar reprezintă încununarea finală a fizicii clasice. Apariția fizicii cuantice moderne a făcut ca ei să fie considerați mai degrabă ultimii dintre „antici" decât cei dintâi dintre „moderni". Deși n-a găsit formula cea mai potrivită, Th. Torrance, ca de altfel toți teologii, dorea să elimine ideea postulată de știință despre un cosmos închis și determinist[10]. În fine, un ultim exemplu îl reprezintă teologul lutheran german Wolfhart Pannenberg de la München, care a susținut clar că teologia nu trebuie să se închidă într-un ghetou fideist, ci să comunice, să interacționeze cu întreg spectrul cunoașterii umane, inclusiv cu științele naturale. În viziunea sa, dacă Dumnezeu revelat este Creatorul universului, atunci procesele naturii nu pot fi înțelese pe deplin și corect fără vreo referință la El. După cum, dimpotrivă, dacă natura ar fi înțeleasă fără vreo referire la Dumnezeul *Scripturii*, atunci Dumnezeu nu poate fi Creatorul universului și, în consecință, nu poate fi considerat nici sursă a „învățăturii morale"[11]. De unde rezultă foarte limpede că teologul respinge teza filosofului Kant de a reconcilia religia cu știința prin atribuirea arbitrară a lumii materiale științelor empirice și a sferei morale, religiei.

Desigur, știința nu poate oferi răspunsuri în locul religiei, după cum nici religia în locul științei. Dar odată ce ieșim din domeniul științific și avem în vedere chestiuni precum natura temporalității sau natura cauzalității, de pildă, subliniază John Polkinghorne[12], teologia are dreptul de a contribui la discursul metaștiințific, iar discursul metaștiințific e necesar pentru a

[10] Vezi John C. POLKINGHORNE, *Faith, Science and Understanding*, Yale University Press, 2000, pp. 173-185.
[11] Vezi Wolfhart PANNENBERG, *Towards a Theology of Nature: Essays on Science and Faith*, John Knox Press, Westminster, 1993, p. 16.
[12] J.C. POLKINGHORNE, *Teologia în contextul științei*, pp. 41-42.

explica inteligibilitatea profundă a universului. Descoperirea oamenilor de știință privind deosebita transparență a Universului în fața cercetării raționale poate fi înțeleasă și mai bine prin munca teologului apt să o interpreteze ca fiind rezultatul întâlnirii omului cu Rațiunea Creatorului acestei lumi, respectiv cu Cel care este temeiul real al minunatei ordini a Universului. Privind lucrurile dintr-o atare perspectivă putem chiar recunoaște în activitatea demersului științelor un aspect, între multe alte aspecte, al chipului lui Dumnezeu în om.

IV.77. Adevărul se cunoaşte şi se confirmă doar prin dialog

S-a afirmat uneori că noțiunea de „dialog" nu se găsește în *Sfânta Scriptură* și că, din acest motiv, dialogului îi lipsește autoritatea biblică. Cu toate acestea, deși substantivul „dialog" nu este prezent în *Biblie*, totuși relațiile de prietenie și întâlnirile personale frecvente sugerate de verbul activ sunt evidențiate în mod pregnant în paginile *Sfintei Scripturi*. Legătura lui Dumnezeu cu poporul Său ales și cu celelalte neamuri, relațiile și obligațiile reale implicate în legământul Său cu Noe și cu Avraam, activitatea regilor și judecătorilor, a profeților etc., cartea lui Iov, scrierile profeților și anumiți psalmi în care se prezintă întoarcerea poporului la Dumnezeu, toate acestea nu reprezintă, desigur, nici pe departe forma de monolog.

De asemenea, în *Noul Testament*, descoperim faptul că Mântuitorul intră în legătură cu o mulțime de oameni, El ia contact cu Nicodim, cu femeia samarineancă, sutașul și cu proprii Săi ucenici în tot timpul activității Sale. Firește, există și momente în care El refuză să intre în discuții și când prezența Sa divizează poporul, motiv pentru care nimeni nu poate pretinde că pretutindeni în *Sfânta Scriptură* ar fi vorba exclusiv de dialog. Oricum, *Biblia* nu poate fi invocată drept un suport pentru cei ce se vor un fel de „buldozere teologice" care încearcă să-și croiască drum prin „jungla religiilor", urmărind să niveleze munții de credințe și ideologii atât de diverse.

Prin Iisus Hristos, Dumnezeu a intrat El însuși în relație cu oameni de toate credințele și din toate timpurile, oferind Evanghelia mântuirii. Întruparea Mântuitorului reprezintă, din această perspectivă, dialogul lui Dumnezeu cu umanitatea. De aceea, a fi în dialog înseamnă a fi parte integrantă a lucrării continue a lui Dumnezeu în mijlocul nostru și al tuturor semenilor noștri, indiferent de convingerile lor.

Interesul nostru primordial trebuie să fie prezența noastră împreună cu Hristos la lucrarea Sa continuă în mijlocul tuturor oamenilor, indiferent de credința sau mentalitățile lor. Hristos nu face altceva decât să ne scoată din izolarea proprie și să ne pună într-o legătură intimă cu toți semenii noștri. În numele Său, există oameni care au ajuns până la capătul pământului ca participanți smeriți la activitatea Sa răscumpărătoare continuă în istorie. El ne eliberează din orice fel de robie, inclusiv din robia izolării și închistării egoiste, determinându-ne să intrăm într-un dialog conștient, liber și sincer cu toți ceilalți.

Iubirea cere totdeauna comunicare. Experiența comunicării lui Dumnezeu cu noi ne obligă la comunicare cu oameni de alte credințe și convingeri. Numai așa poate trăi creștinul mărturia întrupării lui Hristos. Relația sa cu ceilalți ia forma dialogului, întrucât el respectă diferențele dintre el și ceilalți și întrucât el binevoiește să-l asculte pe celălalt, ca și cum ar vorbi el însuși. Natura fundamentală a dialogului constă în entuziasmul sincer în a-l asculta pe cel cu care dorim să comunicăm. Preocuparea noastră nu trebuie să fie aceea de a dobândi neapărat argumente. Un dialog real apare atunci când un partener vorbește într-o asemenea manieră încât celălalt consimte să-l asculte, ca și atunci când unul ascultă în așa fel încât celălalt trebuie să vorbească. Și într-o atare situație, dialogul este rezultatul lucrării Duhului Sfânt.

Capacitatea de a intra în dialog și de a dialoga reprezintă realmente o stare harică, o stare sufletească deosebită, o atitudine

de dragoste și respect față de cei care nu gândesc și trăiesc ca tine însuți. Cel care are această capacitate privește partenerii ca persoane, și nu ca simple statistici, ca simple nume sau ca entități irelevante.

În prezent avem nevoie nu neapărat de o teologie a dialogului, cât mai ales de curaj pentru acest dialog. Dialogul ar trebui să reprezinte o încercare de a înțelege și exprima particularitățile noastre nu numai în termenii propriei noastre moșteniri spirituale, ci și corelat cu moștenirea spirituală a celor aparținători altor religii sau ideologii. Aceasta nu înseamnă din partea creștinului, de pildă, o negare a unicității lui Hristos, ci reflectă faptul că o apropiere reală a sa față de ceilalți oameni trebuie să fie totdeauna una umană, personală, relevantă și smerită.

În dialog, noi împărtășim, de fapt, umanitatea noastră comună, demnitatea ei și exprimăm preocuparea noastră comună pentru această umanitate. Dialogul deschide posibilitatea unității noastre în aceleași preocupări și aspirații. Fiecare îl întâlnește și îl solicită pe celălalt, aducând mărturie în legătură cu ultimele sale preocupări ce capătă expresie în cuvânt și faptă. În calitate de creștini, noi credem că Hristos Însuși este prezent cumva și comunică cu noi prin acest dialog, descoperindu-Se acelora care nu L-au cunoscut și oferind sens și argumente cunoașterii limitate a celor ce deja Îl cunosc.

Mimarea unei lașe „siguranțe" în așa-numite „comunități-ghetto" sau continuarea unui anume fel de propovăduiri sau misiuni, fără deschiderea reală spre ceilalți, trădează teamă și aroganță, trădează absența dragostei. Adevăratul dialog este un proces progresiv și cumulativ, în care comunitățile se detașează de teama și neîncrederea reciprocă. El presupune un contact dinamic de viață, de schimbare și de creștere reciprocă; el nu înseamnă nici pe departe o trădare a propriei identități, ci o întărire și confirmare a acesteia.

CUPRINS

Prefață .....

I. RELIGIE ȘI CULTURĂ .....

I.1. Religie și cultură în Europa și Asia .....
I.2. Dialogul între religii și culturi, esențial pentru secolul XXI .....
I.3. Religie și cultură în evul secularizării .....
I.4. Știința religiei ca știință a culturii .....
I.5. Ce înseamnă o „teologie a religiei"? .....
I.6. Ca și arta, religia va exista întotdeauna .....
I.7. Religie, ideologie și cultură în China de odinioară și de azi .....
I.8. Nihilismul și destinul culturii occidentale .....
I.9. Biserica a umanizat cultura prin credință .....
I.10. Secolul Luminilor revendică totala separare între Dumnezeu și om .....

II. RELIGIE ȘI FILOSOFIE .....

II.1. Teologia și filosofiile .....
II.2. Neoplatonismul din gândirea creștină și filosofia modernă .....
II.3. Evoluția iluminismului filosofic .....
II.4. Religia, între metafizică și postmetafizică .....
II.5. Filosofie și ideologie în lumea islamică .....
II.6. Întâlnirea dintre filosofia islamică, creștinism și filosofia greacă .....

III. RELIGIE ȘI ȘTIINȚĂ .....

III.1. Se vor împăca vreodată religia și știința? .....
III.2. Religiozitatea lui Einstein .....
III.3. Teologia în agora științelor .....
III.4. Științele, ca trepte pe care putem urca spre Dumnezeu .....
III.5. Religia și știința nu se exclud, ci se completează .....
III.6. Cum a ajuns Francis S. Collins de la descoperirea genomului uman la aflarea lui Dumnezeu .....
III.7. Între știința rațiunii și știința credinței .....
III.8. Știința, filosofia și teologia: de la dispută la armistițiu și dialog .....

III.9. Cum e privită credința în lumea oamenilor de știință de azi 123
III.10. Dumnezeu Creatorul între știință și metafizică 127
III.11. Religia, benefică nu doar pentru suflet, ci și pentru trup 131
III.12. Credința în Dumnezeu nu este o himeră 136
III.13. Fizica modernă și filosofiile mistice orientale 141
III.14. Fizica cuantică și Dumnezeu 146
III.15. Dumnezeu în spațiul universitar 151
III.16. Teologia și Știința religiei 156
III.17. Știința nu poate dovedi inexistența lui Dumnezeu 160
III.18. Religia și știința în căutarea lui Dumnezeu 164
III.19. Creaționism evoluționist? 169
III.20. Universul și omul nu pot fi rodul întâmplării 174
III.21. Civilizația tehnică și religia postsecularistă 178
III.22. Între tehnică și spirit 181
III.23. Știința fără conștiință 185
III.24. Medicina științifică și cea alternativă 189

IV. RELIGIE, MODERNITATE ȘI POSTMODERNITATE 193

IV.1. Modernitatea, incompatibilă cu religia? 195
IV.2. Secularizarea – o problemă foarte actuală 198
IV.3. Începutul secularizării Europei creștine 201
IV.4. Marea ruptură între creștinism și Europa 204
IV.5. Sincretism, ocultism și secularizare 207
IV.6. Secularism și ocultism 211
IV.7. Sincretism versus identitate religioasă 214
IV.8. De la „moartea lui Dumnezeu" spre societatea post-europeană 217
IV.9. „Omul modern" împotriva „omului creștin" 220
IV.10. De ce a rămas lumea islamică în urmă? 223
IV.11. Efectele islamului ideologizat 227
IV.12. După Modernism... ce? 231
IV.13. Între islamizarea Europei și europenizarea islamului 235
IV.14. Fața neopăgână a Europei 239
IV.15. Tradiția rabinică sub presiunea mișcărilor feministe 244
IV.15.1 Mishna pune femeia lângă surdo-muți, imbecili, sclavi 244
IV.15.2 De ce n-au jucat femeile un rol semnificativ în spațiul public 246
IV.16. Metamorfoza religiilor tribale 248

IV.17. Poate fi islamul o religie tolerantă? 252
IV.18. Falsa religie a muzicii rock 257
IV.19. Nevoia de religie în lumea de azi 262
IV.20. Ideea de Dumnezeu într-o lume tot mai secularizată 267
IV.21. Cum a evoluat identitatea religioasă a Europei 273
IV.22. Reîntoarcerea în Evul Mediu 278
IV.23. Islamizarea „celui mai secularizat continent" 283
IV.24. În Europa se ridică moschei, iar creștinii saudiți trăiesc ca-n catacombe 287
IV.25. Modernitatea și secularizarea, în Europa și America 290
IV.26. „Nonconformismul" teologiei în era postmodernistă 293
IV.27. Pericolul privatizării religiei 296
IV.28. Creștinism și modernitate 299
IV.29. Universaliștii ezoterico-creștini 303
IV.30. Ezoterismul între modernism și postmodernism 306
IV.31. Tendințe spre dezinstituționalizarea religiei 309
IV.32. *New Age* și religiozitatea postmodernă 312
IV.33. Asia de Est, între tradiție și secularizare 315
IV.34. Cât de religioși sunt europenii de astăzi 319
IV.35. Care sunt noii creștini ai Europei? 323
IV.36. Halloween, o reminiscență a revelionului celtic 327
IV.37. Biserica, în pragul sfârșitului Modernității 331
IV.38. Biserica și Europa „postcreștină" 335
IV.39. Ezoterismul de azi, o expresie nouă a gândirii magice 339
IV.40. De la societatea civică la o „religie civică"? 342
IV.41. Biserica în fața pluralismului religios 346
IV.42. Religie și societate 350
IV.43. O Europă multicreștină și multireligioasă 353
IV.44. Creștini fără Biserică 357
IV.45. Omul modern, între raționalism și individualism 361
IV.46. Modernizarea nu conduce neapărat la secularizare 364
IV.47. Cum este privită Biserica în spațiul public european 368
IV.48. Ortodoxia în noua Europă 372
IV.48.1. Ortodoxia și Europa 374
IV.48.2. Misiunea Bisericii Ortodoxe în noua Europă 378
IV.48.3. Ce aduce nou Ortodoxia? 383

IV.48.4. Secularizarea – o mare provocare pentru Ortodoxia europeană 389
IV.48.5. Concluzii 395
IV.49. Cum privesc sociologii consecințele individualizării societății de azi asupra religiei 398
IV.50. Moartea, între „poartă" spre viața veșnică și simplu eveniment statistic 403
IV.51. Hristos la început de mileniu al III-lea 408
IV.52. Secularizarea moralei 413
IV.53. Ideea unei lumi absolut laicizate este falsă 417
IV.54. De ce ar fi creștinismul „religia ieșirii din religie" 422
IV.55. De la „moartea" lui Dumnezeu la religia postmodernă 427
IV.56. Între creștinism și religia de tip „cofetărie" 433
IV.57. Islamul față în față cu pluralismul religios 439
IV.58. Religie și globalizare 444
IV.59. Cum se profilează religia în primul secol al mileniului al III-lea 449
IV.60. Islamul între fundamentalism și modernizare 455
IV.61. Turcia între laicism și islamism 461
IV.62. Lumea islamică între trecut si viitor 465
IV.63. Lumea hindusă și budistă între toleranță și fanatism 468
IV.64. Îndepărtarea omului de valorile religioase 471
IV.65. Este secularismul un fenomen ireversibil? 476
IV.66. Ce este și ce impact are indiferentismul religios în lumea de azi 483
IV.67. Biserică și postmodernitate 489
IV.68. Teologia între fundamentalismul religios și cel al Modernității 495
IV.69. „Manipularea mentală" între mit și realitate 499
IV.70. „Creștinismul non-religios" și „întoarcerea" lui Dumnezeu 503
IV.71. Lumea necreștină și indiferentismul religios 506
IV.72. Tendințe periculoase: relativismul și sincretismul religios 511
IV.73. Ocultism în lumea de azi 514
IV.74. Provocări ale pluralismului contemporan 519
IV.75. Creștinismul și ecologismul postmodern 525
IV.76. Gândirea teologică de azi trebuie să fie comunicativă 530
IV.77. Adevărul se cunoaște și se confirmă doar prin dialog 537

TIPOGRAFIA CĂRȚILOR BISERICEȘTI
Intrarea Miron Cristea nr. 6; 040162, București
Telefon: 021.335.21.29; 021.335.21.28; Fax: 021.335.21.10
e-mail: magazin@editurapatriarhiei.ro
www.editurapatriarhiei.ro



„Din punct de vedere religios, alternativele căutate și propuse nu pot schimba în prea mare măsură «profilul» omului religios. *Homo religiosus*, cum l-a numit M. Eliade, rămâne religios în ființa sa prin creație. Toate prognozele unor sociologi și politologi privind dispariția religiei și a omului religios, așa cum afirmă A.M. Greeley, au fost și vor fi infirmate în continuare de realitate. În ciuda secularizării, o mare parte a lumii a rămas atașată de valorile religioase și de tradițiile Bisericii. Însă, la fel de adevărat este faptul că se simte tot mai pregnant o tendință spre individualizarea și pluralizarea religiei, corelată cu pluralismul social, cultural și estetic.

Pluralizarea religiei sau religiilor, într-o societate postmodernă, va conduce mai devreme sau mai târziu la un sincretism «postmodernist» incontrolabil și anarhic, derulat într-un mediu ostil nu atât omului ca individ, cât comunității în general."

Pr. prof. dr. Nicolae Achimescu

ISBN 978-973-155-140-1
www.editurapatriarhiei.ro